

مجلة



السنة ١٢

العدد ٤٧

رجب

شعبان

رمضان

١٤٠٦ هـ

في هذا العدد

- ★ حول الاجتهاد .
- ★ عن الحل الإسلامي : نظرات في المنهج .
- ★ الفكر الاجتماعي في الكتابات الإسلامية الحديثة .
- ★ الغزو الثقافي في المجال التاريخي .
- ★ « قراءة اقتصادية » جديدة للزكاة .
- ★ الجوانب المحاسبية في التعاقد بين البنك الإسلامي والمستثمرين .
- ★ النقد الأدبي .
- ★ بليوجرافيا : الفكر الإسلامي : قائمة فصلية منتقاة .
- ★ الكشف الاقتصادي لكتاب جمع الفوائد .

إهداء 2005

أ.د. / محمد عثمان نجاتي

القاهرة

مجلة

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية
تعالج شؤون الحياة المعاصرة
في ضوء الشريعة الإسلامية

سنة الثانية عشر
عدد السابع والأربعون

تقدمها
مؤسسة المسلم المعاصر
بيروت - لبنان

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسؤول
الدكتور جمال الدين عطية

جب ١٤٠٦ هـ | مارس ١٩٨٦ م
مبان | إبريل
مضان | مايو

مراسلات التحرير :
Dr. Gamal Attia
3 Hoisensprenger
5351 Oetrage
LUXEMBOURG

مراسلات التوزيع والاشتراكات :
دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص ب : ٢٨٥٧ ، الصفاة - الكويت 13029
تلفون : ٢٤١٤٢٢٠ - بيقيا ، دار ببحوث


BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

رويات إهداء

ثمن العدد في :		قطر	١٥	ريال
لبنان	١٠ ليرات	الجزائر	١٠	دينار
الإمارات	١٥ درهم	الكويت	١,٢٥٠	دينار
السعودية	١٥ ريال	البحرين	١,٥	دينار
سوريا	١٠ ليرات	العراق	١,٥	دينار
السودان	١,٥ جنيه	الأردن	١,٥	دينار
تونس	١,٥ دينار	مصر	١,٥	جنيه
اليمن	١٥ ريال	المغرب	١٥	درهم
اليمن الديمقراطي	٧٥,٧٥ جنيه	ليبيا	١,٥	دينار
أمريكا	٦ دولارات	الهند	٣	جنيه

المحتويات

كلمة التحرير ص

- حول الاجتهاد : الضرورات والحوافز ووسائل التحقيق .

د. عماد الدين خليل ٥

أبحاث

- الفكر الاجتماعى فى الكتابات الإسلامية الحديثة .

إحميدة النيفر ٢٩

- الغزو الثقافى فى المجال التاريخى .

د. عبد الحليم عويس ٤٩

- قراءة « اقتصادية » جديدة للزكاة .

د. محمد صبحى ٦٩

- الجوانب المحاسبية لعلاقة وصور التعاقد بين البنك الإسلامى وأصحاب ودائع الاستثمار .

د. كوثر الإيجى ٧٩

- النقد الأدبى بين الاستيطاقيا والالتزام .

د. محمد إقبال عروى ٩٣

حوار ص

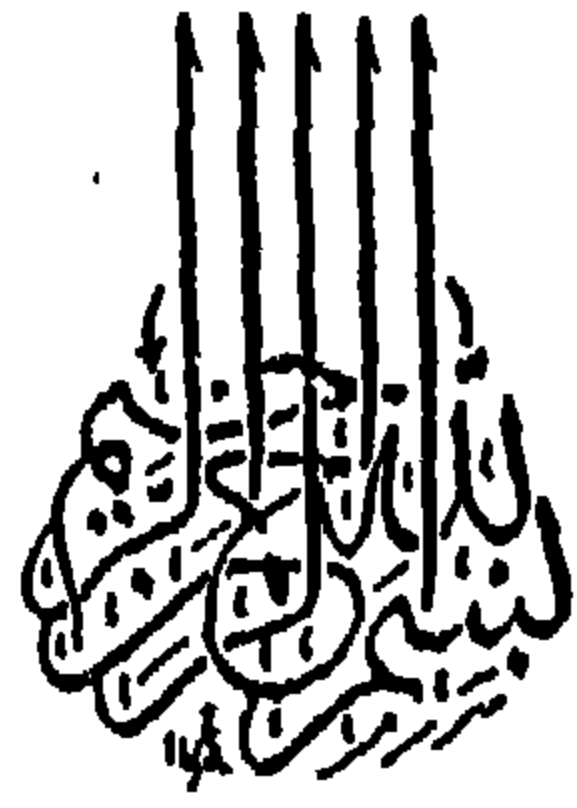
● عن الحل الإسلامى — نظرات فى المنهج . محيى الدين عطية ١١١

● بحث على بحث .. حوار حول مقال « أفكار الآخرين » للدكتور محمد رضا محرم . د. عبد العظيم الديب ١١٧

● النشرة المكتبية . محيى الدين عطية ١٦١

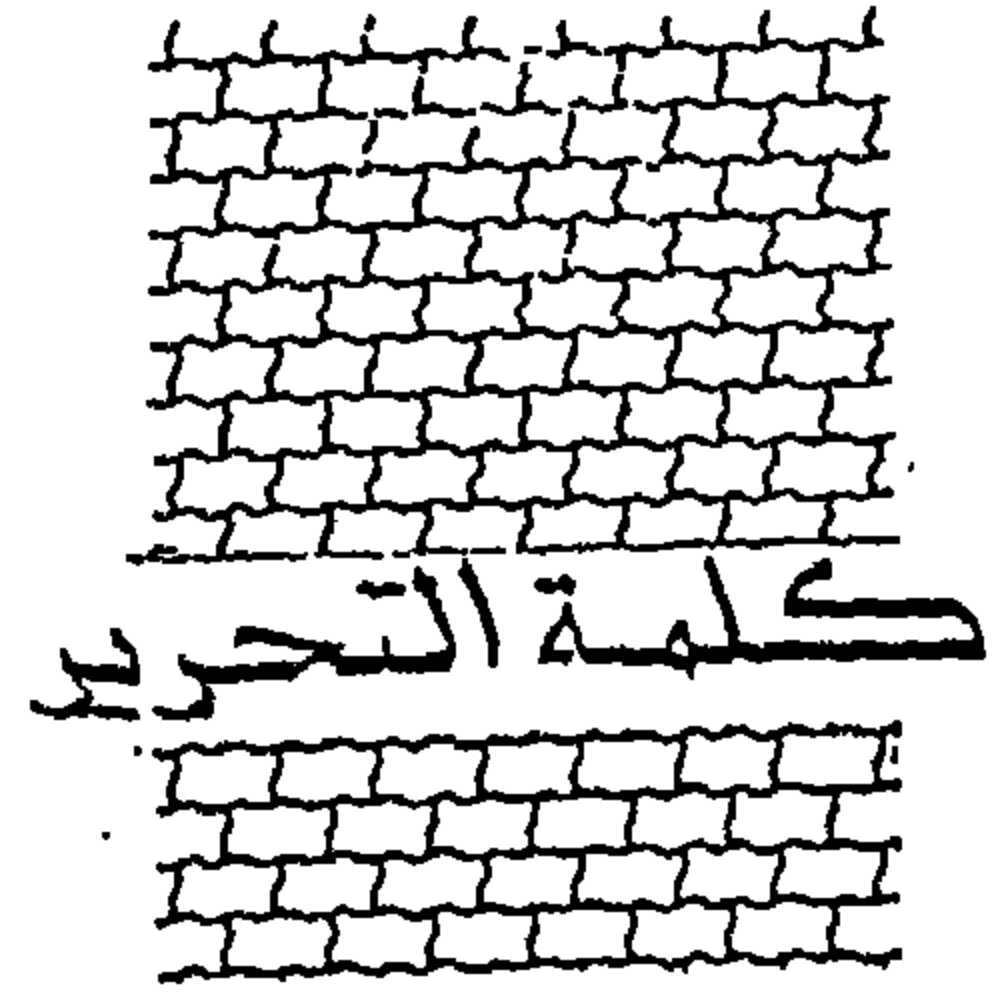
● بيلوجرافيا : الفكر الإسلامى : قائمة فصلية منتقاة . ١٦٣

● كشافات : الكشاف الاقتصادى لكتاب جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد للفاسى . ١٨٧



ليس من الضروري أن تتفق هيئة تحرير المجلة مع كافة الآراء التي ينشرها السادة الكتاب في هذه المجلة .

إدارة المجلة لا تلتزم بإبداء أسباب عدم النشر ، أو بإعادة أصول الأبحاث التي لم تنشر إلى أصحابها .



حول الاجتهاد

الضرورات والخوافز ووسائل
التحقيق

حتمية الاجتهاد

إن الاجتهاد جزء أصيل من الالتزام ..
أو هكذا يجب أن يكون .. فالمسلم - فرداً
وجماعة - لا يكفيه أن يصلّي ويصوم
ويزكي .. ولا يكفيه أن ينفذ مقولات
عقيدته وشريعته الإسلاميتين في واقع حياته
اليومي .. هذه كلها جوانب من التزامه
بالعقيدة التي آثر الانتماء إليها .. ولكن ثمة
ما لا يقل عنها أهمية ، وإن كان من قبيل
(فرض الكفاية) الذي قد تتحمل تنفيذه
هذه الجماعة أو تلك من المسلمين : حمل
المعطيات الإسلامية بالفعل الاجتهادي ،

تطرح هذه الصفحات الموجزة ، التي
أرسلت إلى الملتقى السابع عشر للفكر
الإسلامي المنعقد بالجزائر عام ١٩٨٣ ،
بعض الملاحظات التي قد يبدو الكثير منها
من قبيل البديهيات ولكنها من النوع الذي
قد تؤدي شدة ظهوره إلى خفائه ، ومن ثم
تجيب الحاجة إلى التأكيد عليها ، أو إعادة
عرضها ، لتكون في دائرة الضوء وهي
ملاحظات تطرح نفسها بقدر من التركيز
والتجريد الضروريين في مناسبة كهذه ،
فما هي إلا محاولة لرسم هيكل عمل ،
وتقديم مبرراته ، وليست بحثاً أكاديمياً
يستلزم التهميش والتنصيص والاستشهاد .

إلى آفاق الزمن والمكان .. تحكيمها في
صيرورة الحركة التاريخية .. وضعها في مركز
الشاهد على كل صغيرة وكبيرة .. تمكينها
من ممارسة إلزامها الدائم في كل تجربة وكل
مرحلة .. جعل (الإسلامية) الحكم
والهادى والموجه والدليل الذى يعلم
ويرشد ، بل يبنى ويصوغ بالمادة الإسلامية
الأصيلة كل ما يقوم على ساحة الحياة من
عمارات ومؤسسات ، وكل ما يمارس فيها
من أنشطة وفاعليات ..

حتى مدننا وشوارعنا ودورنا وأماكن
ترفيهنا يتوجب أن (نجتهد) في أن تكون
امتداداً لرؤيتنا الإسلامية .. لفكرنا
ووجداننا الإيماني ، وذوقنا الذى يميل دائماً
إلى أن يربط المنظور بالغيب ، والتراب
بالحركة ، والأرض بالسما ..

وإذا كانت المنائر الممتدة إلى السماء
إشارة فذة إلى قدرة الفنان المسلم على
ابتكار المعمار الذى ينبثق من تصوره
ويقوم على أرضية إيمانه وفكره .. فإن
حياتنا المعاصرة كلها يتوجب أن تنبثق فيها
(الإشارات) التى تجتهد أن تحمل دلالتها
على كل ما هو إسلامى ، وأن يتغلغل
الالتزام الدينى فى سداها ولحمتها ، ويكون
نولها الذى يمنح نسيجها هذا الشكل
أو ذاك ..

وكما أن أى مهندس أو طبيب
لا يستطيع أن يستقل بعمله إلا بعد
استكمال أدوات العمل ومهارات
التخصص وخبراتها ، وكما أنه ليس لرجل

اعتيادى أو مريض إلا أن يستشيرهما
بصدد بناء بيت أو علاج مرضى .. كذلك
موقف « المسلم » إزاء المسائل الفقهية
والقضايا التشريعية .

إنه ليس تقليداً ذلك الذى يمارسه
المسلم « المسؤول » فى مسائل حياته
جميعاً ، وهو يرجع إلى معطيات
أى حنيفة ، أو الشافعي ، أو مالك ، أو
ابن حنبل ، أو غيرهم .. وليس تقليداً
ذلك الذى يعمل المسلم وهو يستفتى فى
أية مشكلة تعرض له ، هذا الفقيه
أو العالم ، أو ذاك .

ليس تقليداً ولكنه شعور بالمسؤولية ،
وتقدير لموقع الإنسان فى خارطة المجتمع ،
واحترام ملزم لشريعة الله .. فليس فى
مقدور أى مسلم عادى ، قبل أن يستكمل
أدوات التعامل مع الشريعة ، ويتمكن من
خبرات الاجتهاد ، ويحيط علماً بمقاييس
الاستنباط والمناظرة والتفريع ، أن يشترع
على هواه ، وأن يصدر الأحكام كما
يشتهى ، وأن يفتى لنفسه وللناس بما
يرتأيه .

ولو جاز لكل إنسان أن يمارس مهنة
الطب أو الهندسة دون أن يدرس شيئاً
عنهما ، بل دون أن يستكمل سائر
ضرورات التخصص فى حقولهما المختلفة ،
لجاز للمسلم العادى أن يجتهد فى أمور دينه
دون أن يلزم نفسه بالرجوع إلى أحد
الأساتذة أو الشيوخ المتخصصين فى مسائل
الاجتهاد والتشريع ، أولئك الذين أفنوا

أعمارهم وهم يضربون في بحر الضرورات العلمية التي تفرضها مهمة « الاجتهاد » الشاقة العسيرة ، على كل الراغبين في اقتحام خضمها العميق .

إن الدور الكبيرة التي يبينها أناس لا خبرة لهم بمسائل الهندسة المدنية ستتهار على رؤوس أصحابها يوما .. والأمراض الخطيرة التي يعالجها رجال لا يعرفون عن الطب شيئا ستؤول بالذين يعانون منها إلى الدمار .. والموت .. وكذلك تخرج الشريعة عن أهدافها ، وتنزع عنها ملامحها ، وتنشق عن شخصيتها وتميزها ، عندما تغدو لعبة ميسورة في أيدي كل الناس ، يعملون فيها - على هواهم - بمشارطهم لكي يستخرجوا منها حلاً لمشكلة عويصة أو فتوى لوضع اجتماعي معقد .. وما أكثر المشاكل والأوضاع المستجدة في عالم لا يكف عن الحركة والتمخض .

إن ثمة نوعين من الرجال يدعواننا إلى أن نتخذ هذا الموقف من شريعة الإسلام .. هذا التعامل الجاني السهل ، الرخيص ، مع مناج الله .. ساذج أو خبيث ..

ساذج يتصور أن اخراج الإسلام عن عزلته المعاصرة لا يتم إلا بتحويل كل المسلمين إلى مجتهدين ، وتوزيع شهادات التخصص عليهم ، دون أن يدرك أن « العزلة » ليست في هذا ، وإنما في حجب الإسلام عن التعامل مع الحياة الواقعة على كل المستويات في عالمنا الراهن ..

« التعامل » الذي هو المحفز الطبيعي لمجابهة مشاكل الحياة والمجتمع ، بالاجتهاد العلمي ، الواقعي ، المسؤول ..

ونحيث يدرك جيدا أنه متى تحول المسلمون جميعا إلى « مجتهدين » فقدت الشريعة صلابتها ، وقوتها ، وتماسكها ، وانسلخت عن شخصيتها وملاحها وتميزها ، وتفتت قواعدها شيئا فشيئا .. لكي ما تلبث أن تندمج في مجرى الحياة الصاخب ، وتنفكك .. وتذوب .

وفي مقابل هذا الرفض المسؤول الذي يتوجب أن يكون عليه المسلمون تجاه قضية التشريع ، فإن ثمة رفضاً آخر يتحتم عليهم : ألا تتوقف حركة الاجتهاد .. أن تظل مدارسها تعمل ، ورجالها المتخصصون يتخرجون ، ومشايخها وأساتذتها يزدادون خبرة ، ومقدرة ، ونشاطا ..

إننا إذا قدرنا على أن نتصور مجتمعا حيويا متطورا يخلو كلية من مهندس أو طبيب ، ثم يصل إلى أهدافه ببساطة ، جاز لنا أن نتصور مجتمعا إسلاميا حركياً يخلو من مشرع أو مجتهد ، ثم يصل إلى أهدافه التي علمنا إياها الله ورسوله ..

إنهما حدّان قاطعان كالسكين ، أن نتحول جميعا إلى مجتهدين ، أو أن لا يكون في مجتمعاتنا المعاصرة أى مجتهد على الإطلاق ..

إن الاجتهاد هو حماية للإسلام من الثنتين : التيس والتسيب .. وهذه مسألة بديهية .. ولكن ثقل الواقع كاد أن يطمس

عليها .. إننا منذ قرون لا نمارس الاجتهاد فكأننا قد اخترقنا أسلوب العمل بصيغة بديهية مضادة قد لا يقبلها أى مسلم على الإطلاق : ترك الممارسة الإسلامية تصاب بتصلب الشرايين ، أو بالرخاوة والتوسع والانفلات ..

إن الإسلام حركة باتجاه (التوافق) مع سنن الوجود والعالم ، وإيقاع الكون والطبيعة ، فأحرى به أن يكون متحققا بالوفاق مع نفسه .. أى بعبارة أدق : أن يكون كل تعبير إسلامي ، في هذا الجانب أو ذاك من الحياة ، وإزاء هذه القضية أو تلك من قضايا الوجود والعالم .. يحمل إيقاعه المتوحد مع سائر التعابير عن الجوانب الأخرى من الحياة ، والقضايا المتنوعة من الوجود والعالم .

نسيج وحده .. هكذا يجب أن ينزل الفعل الإسلامى المتفرد ، المتميز ، إلى العالم ، إيقاع متوحد ، وتوافق منظور ، وتناغم شامل بين كل جزئيات الفعل وأطرافه .. فإن لم يعن الفعل الاجتهادى على تحقيق هذا التوحد والتوافق والتناغم بين المعطيات والتعابير الإسلامية ، وبينها وبين العالم ، فمن يتولى هذه المهمة ؛ ألا يُخشى أن يؤول الأمر بالممارسة إلى التشتت والتصادم والتغاير ، وأن تخرج عن إيقاعها المتوحد وتناغمها الموزون إلى النشاز والتبعثر ، وتفقد شخصيتها وسماتها المتميزة ؟

إن الاجتهاد هو ، بشكل من

الأشكال ، تنفيذ لمهمة مزدوجة : الحفاظ على هندسة الإسلام نفسه ، من جهة ، وتحقيق انطباقه الباهر على الواقع التاريخى - من جهة أخرى - أى على بعدى الزمن والمكان ..

ولن يكون ذلك إلا لصالح (الإنسان) ومكانته المتفردة في العالم ..

طبيعة المعضلة

للوهلة الأولى يبدو أن السبب الرئيسى في انكماش الحركة الاجتهادية في العصور الحديثة يتمثل في قلة القادرين على الاجتهاد وانحسارهم ، وغياب الكثير من الشروط الفقهية التى مكنت الأجيال الأولى من تخرج ذلك الحشد الزاخر من المجتهدين .

إلا أن التوغل قليلا في البحث عن الأسباب يقودنا إلى شئ آخر : إن المعضلة الأساسية تكمن في الشرخ المحزن الذى أخذ يفصل بحركة تصاعدية مستمرة بين الشريعة والواقع .. ليس على مستوى السلطة ، والمؤسسة فحسب ، بل على مستوى القواعد والجماهير وتفاصيل الحياة اليومية كذلك .

إن هذا الانفصال الذى نتج عن حشد من العوامل المعقدة المتشابكة المحلية والعالمية ، والتى ليس هذا مجال الحديث عنها. بطبيعة الحال ، هذا الانفصال الذى كاد أن يحصر المعطيات الإسلامية في دور العبادة ونطاق الأحوال الشخصية ، أو

جانب منها بشكل أدق ، جعل (الأقضية) التي تتطلب حلولاً يقدمها الاجتهاد لا تمثل (تحديات) أمام المشرع المسلم ، ولا تدفعه إلى نقطة التوتر الذي يقود إلى الاستجابة ، كما كان يحدث أيام التوحد بين الشريعة والواقع .. إن الاستجابة في ظرف كهذا ستكون حركة في الفراغ .. نظريات معلقة في الهواء .. ترفاً فكرياً .. ربما ..

ينظر المفكر المسلم فيجد المذاهب الوضعية التي ازاحت الشريعة وحلت محلها في إدارة شئون الواقع اليومي والتخطيط لحركته .. تهرع إزاء كل تحدٍّ لكي تكون استجابتها بمثابة تنفيذ عمل منظور ، يتحرك في أرض الواقع . وتقدم له سائر الضمانات ، وتوفر إراءه سائر الشروط التي تمكنه من التحول . بالاختزال الزمني المطلوب ، إلى حركة معاشة وتنفيذ يومي ، وممارسة على الأرض .. فما الذي بمقدور المجتهد المسلم أن يفعله سوى أن يقدم معطيائه بصيغ افتراضات قد لا تتاح لها فرصة التحقق على الإطلاق ؟

ثم إن التحديات نفسها تجيء في حالة الانفصال هذه .. في حالة هيمنة المذهب الوضعي على مجريات الحياة .. انبثاقاً عن معادلات لم تصنعها تجربة إسلامية ولا طرحت أرقامها وقيمتها ممارسة ذات بعد ديني على الإطلاق .. وبمرور الوقت تتحول هذه المعادلات من صيغها البسيطة إلى صيغ مركبة تطرح المزيد من التحديات

التي تكون حينذاك قد انبثت كلية عن أى جذر إسلامي ..

وتكون محاولة إيجاد حلول اجتهادية لها .. جهاد في غير ما هدف .. تكون الاستجابة لها - ولنكن صرحاء - عبثاً أو خداعاً ..

هذا هو الذي دفع عدداً من المفكرين الإسلاميين المعاصرين إلى طرح واحدة من المقولات المعروفة التي لعبت دورها في سدّ المنافذ لإزاء حركة الاجتهاد وتعليقه زمنياً ..

إنه لا اجتهاد يحمل جديته وقدرته على الفعل والتحقق إلا حيث يكون الإسلام هو الحكم الأول والأخير في واقع الحياة وعلى سائر المستويات .. بدءاً من الجمهور وانتهاءً بالسلطة ، وإذا لم يتحقق الوفاق والتوحد بين الإسلام وبين بعدي الزمن والمكان ، فإن المعطيات الاجتهادية لن تكون بحال ذات غناء .

ولنا أن نتساءل هنا : هل يتوجب علينا أن نستسلم لهذه المقولة التي قد تحمل الكثير من عناصر القوة والاقناع ، وتضع المزيد من المتاريس والعوائق في طريق الحركة الاجتهادية في العصر الراهن . بانتظار يوم قد لا يكون قريباً ؟

أم أن علينا أن نندفع صوب الوجهة الأخرى ، والتي يقول بها حشد آخر من المفكرين المعاصرين : أن تفتح أبواب الاجتهاد على مصاريعها ، وأن ينزل الإسلام إلى الشارع والبيت والمؤسسة ..

أن يكون حاضراً في كل مكان .. ومهما قيل من أن ما تشهده هذه الساحات إنما هي معطيات وضعية تتمخض عن علاقات لم تكن للإسلام أية كلمة فيها .. فإنه فلا بد من الاستجابة ومن طرح الحلول ورسم برامج العمل .. فقد يكون في هذا وذاك إضاءة لأولئك الذين لا يزالون يبحثون عن أماكن لمواقع أقدامهم في ليل العصر الحالك .. وقد تكون - على أبعد الافتراضات - بمثابة حلول جاهزة لليوم الذى ستغيب فيه مأساة الانفصال المحزن هذا ، ويعود التوحد من جديد بين الدين القادم من عند الله وبين شرايين الحياة وأوردها ..

إنها - والحق يقال - واحدة من العضلات الصعبة التى يتوجب على ملتقى كهذا ، يجعل من مسألة الاجتهاد هم وشاغله واطار أنشطته ، أن يجد لها الحل وأن يستجيب لتحديها ..

ولكن .. ألا يمكن القيام بنوع من التوفيق بين الوجهتين ، تُعتمد في سياقه الحجج المقنعة لدى كل منهما ، ويتم تجاوز الحجج الضعيفة أو المتطرفة ؟

ألا يمكن اللقاء عند نقطة وسط ينصب فيها الاهتمام على تنفيذ حركة اجتهادية تعنى بالقضايا الكبيرة التى لا تزال معلقة تنتظر جواب المجتهد الإسلامى وتتجاوز - مرحلياً - معالجة التفاصيل والجزئيات والمسائل الصغيرة ؟

حركة يتم فيها اتفاق مسبق على سلم

للأولويات وتحقق من خلاله القناعة التامة لكافة الأطراف بضرورة البدء بالعمل وفق برنامج مرسوم ؛ ومن خلال هذا البرنامج يمكن التركيز على القضايا الملحة التى تتطلب حلولاً بسبب من ارتباطها الصميم بواقع المسلمين اليومى ، أو بسبب من ثقلها التاريخى المعاصر .. أو غير هذا وذاك من الأسباب .. ومن خلال هذا البرنامج يمكن - كذلك - تجاوز الالتاح على ملاحقة القضايا الجزئية الصغيرة ومحاولة وضع جداول فقهية تفصيلية قد تؤول - فعلاً - إلى نوع من الترف الفكرى المرفوض .

نعم .. وبكل تأكيد .. يمكن أن يتم التصالح بين الوجهتين لكى تحظى حركة الاجتهاد بقدرة أشد على المضى صوب هدفها المرسوم ..

إن رفض الاجتهاد ، أو اقفال أبوابه ، كما كان يدعى في عقود مضت ، أمرٌ مرفوض لأنه يؤول إلى تجميد فاعلية الفكر الإسلامى وقدرته على التواصل والاستمرار والحضور العقيدى في صميم العصر ..

وإن الانفتاح الكلى على كل جزئية أو صغيرة ، رغم انبثاقها عن ظروف ذاتية ، وموضوعية لا علاقة لها بالإسلام البتة ، ورغم التباعد المنظور بين التجربة الإسلامية والهيمنة الوضعية على المصائر والمقدرات .. أمرٌ مرفوض أيضاً ..

ويبقى من مهمات هذا الملتقى أن يرسم

أبعاد موقع اللقاء هذا ، ويحدد شروطه ومواصفاته ، فيضع الأيدي بالأيدي ، ويجمع الأشعة المتفرقة .. إذ قد آن الأوان لأن تلتقي ثانية كما بدأت أول مرة .. وحينذاك فقط سيعرف العالم كيف سيكون الاجتهاد الإسلامى قديرا على الاحراق والاضاءة فى الوقت نفسه ..

وما هذه الصفحات سوى محاولة واحدة ، أو اقتراح محدود مما قد يتمخض عنه الملتقى فى هذه السبيل ..

موقع المعطيات الحديثة

ولن نمضى خطوة أخرى إلى الأمام قبل أن نتساءل : ما هو موقع المؤلفات الفكرية الحديثة ، ذات الطابع العام أو التخصصى ، فى خارطة المعطيات الاجتهادية الكائنة أو التى يتحتم أن تكون ؟

ألا يتوجب أن نفسح لها المجال لكى تسهم فى لقاء الضوء على جوانب من الطريق الصعب الطويل ؟؟ أليست هذه الأعمال - بحد ذاتها - محاولات اجتهادية فى هذ الجانب - أو ذاك من فكر الإسلام عقيدة وشريعة وممارسة وحركة تاريخية ؟

إنه حتى أولئك المفكرين الإسلاميين الذين رفضوا الانسياق وراء ضرورات الاستجابة للتحديات المعاصرة ذات الطابع المزيف ، والجذور غير الإسلامية ، والتراكيب والمواصفات الوضعية ، حتى

أولئك الذين كانوا ولا يزالون ينادون بوقف التدفق الاجتهادى لحين تكون الأرضية والمعادلات الإسلامية الصرفة كشرط أساسى للاجتهاد الجاد الملتزم ، حتى هؤلاء وأولئك كتبوا الكثير عن هذا الجانب من الإسلام أو ذاك ، وألفوا الكثير من الكتب .. وهى فى مؤشراتها وحصيلتها النهائية لا تعدو أن تكون اجتهادا من نوع ما لطرح الحلول والتصورات ومعالم الطريق لهذه المسألة أو تلك من مسائل الحياة المتجددة ، حتى وإن قدمت من مصادر أخرى لم يكن للإسلام دور فى تكوينها ، وحتى لو تحركت على أرضية لم تتح للإسلام فيها حرية الحركة والقول وصلاحيه اصدار الأحكام .

طبعاً ، فإن للاجتهاد شروطه ، ولن يكون بمقدور أى كاتب أو مفكر إسلامى أن يكون مجتهدا إلا بعد التحقق بالشروط الصارمة التى يقتضيها هذا الحقل . ولكن بعض ما قدمته هذه الأقسام بل - ربما - الكثير منه ، يمكن أن يرفد الحركة الاجتهادية وينير أمامها الطريق ، بما يتضمنه من معطيات قيمة لا يمكن - بحال - تجاوزها ، على الأقل كاضاءات ، كاقتراحات ، كبرامج عمل ومؤشرات حركة ، ونحن نسعى للتحقق بالفعل الاجتهادى المرتجى ، وإذن فلا بد من أن نفسح أمامها المجال لكى تلعب دورها على خارطة الاجتهاد .

الحوافز الإيجابية للاجتهاد

يتساءل المرء : لماذا الانقطاع في حقل الاجتهاد ، والحوافز الإيجابية للفعل الاجتهادي الإسلامي قائمة كما كانت .. بل - ربما - بأكثر مما كانت دفعا للحركة الاجتهادية إلى مواقع التمهض والصيرورة والعطاء؟

ونستطيع أن نضع أيدينا - بالتركيز المطلوب في مناسبة كهذه - على أشد هذه الحوافز فاعلية وأكثرها تأثيراً في حركية الفعل الاجتهادي ، وحتمية استمراريته الزمنية وتحققه بالتغطية المكانية .. أى أن يصبح جزءاً أصيلاً من بنية الحركة التاريخية ، لا ينفصل عنها ولا يتوقف ولا يكف عن الفعل والتواصل ..

ويمكن أن نلّم شتات هذه الحوافز لكى نصوغها وفق اتجاهات ثلاثة ، أو نضعها في هيئة مثلث متساك ، متساوى الخطوط ، متناظر الزوايا ، يتضمن حافزاً ذاتياً وآخر عقيدياً وثالث موضوعياً .

أولاً : الحافز الذاتى

فأما الحافز (الذاتى) فيتمثل بصيغة عقل حركى فعال شكله هذا الدين ، ودفع به إلى العالم شعلة متوقدة لا تعرف

الانطفاء أو السكون ، أو هكذا يجب أن يكون . ولقد تمت ، عملية التشكل هذه من خلال (نقلات) أساسية ثلاث : نقلة تصورية اعتقادية وأخرى معرفية وثالثة منهجية . ولنا أن نعرض لها هنا بقدر كبير من الإيجاز^(١) :

(أ) النقلة التصورية - الاعتقادية :

ليس ثمة خطوة في تاريخ البشرية حررت العقل ، وكرمته ، ووضعت في موقعه الصحيح كهذه الخطوة : تحويل التوجه الإنسانى من التعدد إلى الوحدة ومن عبادة العباد إلى عبادة الله وحده ، ومن عشق الحجارة والأصنام والتماثيل والأوثان إلى محبة الحق الذى لا تلمسه الأيدي ولا تراه العيون .. كسر للحاجز المادى باتجاه الغيب ، وتمكين للعقل من التحقق بقناعات تعلو على معطيات الحس القريب .

لقد تحدث القرآن الكريم عن هذه النقلة فقال إنها خروج بالناس (من الظلمات إلى النور) .. التحول الكامل من الأسود إلى الأبيض ، والانتقال من النقيض إلى النقيض .. وقال أيضاً بأن الإسلام جاء لتحرير بنى آدم (وليضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم) .. ونادى أكثر من مرة بأن الدين الجديد هو (الصراط المستقيم) وما وراءه فليس

(١) سبق وأن عرضنا لهذه المسألة بالتفصيل في كتاب : حول إعادة تشكيل العقل المسلم (كتاب الأمة ، الدوحة ، ١٩٨٣) .

سوى التيه ، والاعوجاج ، والضياع ،
والهوى والضلال .. ولن يقدر عقل مهما
أوتى من فطنة على أن يعمل ويبدع ويعطى
وهو يتخبط بالتيه ويكبل بالأغلال .

إن العقيدة الجديدة جاءت لكى تنقل
الإنسان إلى السعة والعدل والتوحيد ،
هنالك حيث يجد العقل نفسه ، وقد أعيد
تشكيله بهذه القيم ، قديراً على الحركة
والفعل عبر هذا المدى الواسع الذى منحه
إياه الإسلام ، غير محكوم عليه بظلم من
سلطة فكرية قاهرة ترغمه على قبول ما لا
يمكن قبوله باسم الدين ، متحققاً بالتقابل
الباهر بين الإنسان والله .. حيث يملك
وحده حق التوجه ، والتعبّد ، والمصير ..

ولكى ندرك البعد الشاسع لهذه النقلة
التصورية فى مجال العقيدة فإن لنا أن
نستحضر فى أذهاننا ممارسات العقل العربى
فى الجاهلية ، وطرائق إدراكه للعالم ،
وصيغ تعامله مع ما (تصوّره) القوى التى
تهيمن عليه وتسيّره .. ونقارن هذا
بالمستوى الذى احتله العقل المسلم بعد
إعادة تشكيله بالاعتقاد الجديد .

لقد طرحت هذه العقيدة ، أو بنيت -
بعبارة أدق - على حشد من القيم التصورية
كالربانية والشمولية والتوازن والثبات
والتوحيد والحركية والايجابية والواقعية ..
تلثم وتداخل وتتكامل لكى تشكل نسقاً
عقيداً ما بلغت عشر معشاره أية عقيدة
أخرى فى العالم ، وضعية كانت أم دينية ،
ولن تبلغه أبداً .. وكما أن هذا النسق المحكم

يمثل تطابقاً باهراً مع معطيات الفطرة
البشرية فى أصولها النقية الحرة ، فإنه يمثل
فى الوقت نفسه ذات التطابق مع معطيات
العقل المحضة وتطلعاته وآفاقه ..

إن التصور الإسلامى نسيج وحده ..
وإن المغزل الإلهى الذى حاكه بأعجاز
يصعب تنفيذه على الإنسان ، هو الذى
عرف كيف يعيد تشكيل العقل الجديد ،
ويدفعه ، فى الوقت نفسه ، إلى الحركة
التي لا سكون بعدها ..

لقد منحه الأرضية ، وأعطاه الإشارة ،
وسنجه ينطلق بعدها لكى يصنع
المعجزات .

(ب) النقلة المعرفية :

وهى عمل فى صميم العقل من أجل
إعادة تشكيله بالصيغة التى تمكنه من
التعامل مع الكون والعالم والوجود بالحجم
نفسه ، والطموح نفسه ، الذى جاء
الإسلام لكى يمنحهما الإنسان .

منذ الضربة الأولى فى كتاب الله ..
الكلمة الأولى .. نلتقى بحركة التحول
المعرفى هذه : ﴿ اقرأ باسم ربك الذى
خلق . خلق الإنسان من علق . اقرأ وربك
الأكرم . الذى علم بالقلم . علم الإنسان
ما لم يعلم ﴾ .. وعبر المسيرة الطويلة ،
مسيرة الاثنتين والعشرين سنة ، حيث
كانت آيات القرآن تنزل بين الحين
والحين ، استمر (التأكيد) نفسه لتعميق
الاتجاه ، وتعزيزه ، والتمكين للنقلة ،

وتحويلها إلى واقع يومي معاش ..

إن نداءات القرآن المنبثقة من فعل القراءة والتفكير والتعقل والتفقه والتدبر .. إلى آخره .. منبثة في نسيج كتاب الله .. لم تخفت نبرتها أبداً هناك في العصر المكي أو هنا في العصر المدني ..

ليس عبثاً أن تكون كلمة (اقرأ) هي الكلمة الأولى في كتاب الله .. وليس عبثاً أن تتكرر مرتين في آيات ثلاث .. وليس عبثاً - كذلك - أن ترد كلمة (علم) ثلاث مرات وأن يشار بالحرف إلى القلم : الأداة التي يتعلم بها الإنسان .. وبعدها ، وعبر المدى الزمني لتنزل القرآن ، ينهمر السيل ويتعالى النداء المرة تلو المرة : اقرأ ، تفكر ، اعقل ، تدبر ، تفقه ، انظر ، تبصر .. إلى آخره .. ويجد العقل المسلم نفسه ملزماً ، بمنطق الإيمان نفسه ، بأن يتحول ، أن يتشكل من جديد لكي يتلاءم مع التوجه (المعرفي) الذي أراده الدين الجديد .

بل إن نسيج القرآن الكريم نفسه ، ومعانيه المعجزة ، من بدئها حتى منتهاها في مجال العقيدة ، والتشريع ، والسلوك ، والحقائق (العلمية) ، تمثل نسقاً من المعطيات المعرفية كانت كفيلاً بمجرد التعامل المخلص الذكي المتبصر معها ، أن تهز عقل الإنسان وأن تفجر ينابيعه وطاقاته وأن تخلق في تركيبه خاصية التشوق المعرفي لكل ما يحيط به من مظاهر ووقائع وأشياء .

لقد كان القرآن الكريم يتعامل مع خامات لم تكن قد حظيت من (المعرفة) إلا بالقسط اليسير ، مع جيل من الناس لم يبعد - عن تقاليد الجاهلية وقيمها وطفولتها الفكرية .. لكنه قدر بقوة الإيمان المعجون بالدعوة الجديدة ، على أن يعلمهم فعلاً وذلك بأن يعيد تشكيل عقولهم لكي تكون قديرة على استيعاب المضامين الجديدة ، مدركة للأبعاد الشاسعة التي جاء هذا الدين لكي يحرك الإنسان صوب آفاقها الرحبة .. وما كان ذلك ليتحقق لولا اشعال فتيلة التشوق المعرفي في العقل المسلم ودفعه إلى البحث والتساؤل والجدل ..

لقد انتهى عهد الاستسلام والسكون والرضا بأوساط الأشياء .. وجاء عهد القلق والحركة .. بحثاً عن الكمال الذي يليق بمعطيات الدين الجديد ..

إن الإسلام لا يهتم بالتفاصيل ، ولكنه يسعى إلى تكوين (بيئة) عمل وانجاز تتضمن كافة الشروط والمواصفات التي تمكنها من العطاء .. وها هنا في حقل التوجه المعرفي تمكن الإسلام من خلق هذه البيئة .. فبعث أمة من الناس ما زال عقلها يعمل ويكد ويتوهج حتى أنار الطريق للبشرية يوم كانت تدلج في ليل بهيم ..

إن النهار الذي اطلعت عليه حضارة الإسلام الآتية ، ما كان له أن يطلع لولا الشعلة التي مسّت عقل كل مسلم ودفعته إلى التآلق وهو ينطلق لتعزيز يقينه الجديد .

الدلالات النهائية للظاهرة من خلال معاينة ارتباطاتها وعلاقتها بالظواهر الأخرى .

(ج) النقلة المنهجية :

ولقد تمكن القرآن بطرقه المستمر على العقلية التبسيطية أن يعيد تشكيلها لتبعث من جديد بالصيغة التي أرادها لها : عقلية تركيبية تملك القدرة على الرؤية الاستشراعية التي تطل من فوق على حشود الظواهر بحثاً عن العلائق والارتباطات ووصولاً إلى الحقيقة المرتجاة .

بل إن إحدى طرائق القرآن المنبثقة عبر سوره ومقاطععه من أقصاها إلى أقصاها هي التأكيد على ضرورة اعتماد هذه الرؤية السببية للظواهر والأشياء من أجل الوصول إلى معجزة الخلق ووحدانية الخالق سبحانه .. إذ بدون هذه القدرة على الربط بين الأسباب والمسببات فإن العقل المؤمن لن يكون قادراً على التحقق بالقناعات الكافية ، ولن يكون بمقدور آيات الله المنبثة في الطبيعة والعالم والوجود أن تحدث فينا هزة الإيمان العميق المتمخض دوماً عن اكتشاف الارتباط المحتوم بين معجزة الخلق وبين الخالق .

لن يتسع المجال لاستعراض الآيات التي نادت المسلمين مراراً للتحقق بهذه الرؤية التركيبية ، والربط بين الأسباب ، فهي كثيرة جداً ، وبخاصة في العصر المكي حيث كانت ضرورات التربية العقيدية تقتضى التأكيد على تكوين عقليات كهذه .. تقارن وتركب وتربط بين الأسباب .

ترتبط هذه النقلة ، بشكل ما ، بالنقلتين السابقتين وتنبت عنهما في الوقت نفسه .. ونحن نعرف اليوم كم يلعب (المنهج) دوراً خطيراً في حركة الإنسان الفكرية والحضارية عموماً .. ونعرف أنه بدون (منهج) فليس ثمة طريق يوصل إلى الأهداف مهما بذل من جهد وقدم من عطاء .. وسنرجع إلى ذلك مرة أخرى ..

والنقلة المنهجية التي أتيح للعقل المسلم أن يتحقق بها ، أن يتشكل وفق مقولاتها ومعطياتها ، امتدت باتجاهات ثلاثة :

١ - السببية : من خلال التمعن في نسيج كتاب الله نجد كيف منحت آياته البينات العقل المسلم رؤية تركيبية للكون والحياة والإنسان والوجود .. تربط وهي تتأمل وتبحث وتعاین وتفكر ، بين الأسباب والمسببات ، تسعى إلى أن تضع يدها على الخيط الذي يربط بين الظواهر والأشياء في هذا الحقل أو ذاك ، وفي هذه المساحة أو تلك .. لقد أراد القرآن الكريم أن يجتاز بالعقل العربي مرحلة النظرة التبسيطية المسطحة ، المفككة ، التي تعاین الأشياء والظواهر كما لو كانت منقطعة معزولة منفصل بعضها عن بعض ، وهي خلال ذلك لا تملك القدرة على الجمع ، والمقارنة ، والقياس ، والتقاط عناصر الشبه وعزل عناصر التباين .. لا تملك إمكانية التركيب والاختزال والتركيز للوصول إلى

ومن خلال هذا التأكيد ، ذى الارتباط العميق بالموقف الايماني عموماً ، أصبح العقل المسلم يرى في رؤية كهذه ضرورة من الضرورات ، بل بداهة من البداهات .. وراح يمارسها صباح مساء ، ويتمرن على الأخذ بها والعمل وفق شروطها ، حتى غدت بالنسبة له تقليداً عقلياً سائداً ، وغدا الكون والعالم والطبيعة والوجود - في مقابل هذا - سلسلة من الظواهر والمعطيات يرتبط بعضها ببعض بأوثق الأسباب .

لقد انتهى عهد التفكك ، والعزلة ، والتبسيط .. إن الكون الذى هو تعبير عن ابداع الخالق ، تشده قوانين واحدة ، وأسباب واحدة ، ونواميس واحدة تصدر عن إرادة واحدة .. ولن يتحقق فهمه أبداً ما لم ينظر إليه من خلال رؤية عقلية تعرف كيف تجمع وتلّم وتقرن وتختزل وتركب .. وصولاً إلى الحقائق التى تبغيها ..

إن الكشف عن (السببية) والأخذ بشروطها المنهجية كسب كبير للعقل البشرى وإضافة قيمة مكنته من إعادة التشكل فى صيغ أكثر قدرة على العطاء والابداع ..

٢ - القانونية التاريخية : ولأول مرة فى تاريخ الفكر يُكشف الغطاء أمام العقل البشرى عن حقيقة منهجية على درجة كبيرة من الخطورة : إن التاريخ البشرى لا يتحرك فوضى ، وعلى غير هدف ،

ولئلا تحكمه سنن ونواميس كتلك التى تحكم الكون والعالم والحياة والأشياء ، سواء بسواء .. وإن الوقائع التاريخية لا تتخلق بالصدفة ولئلا من خلال شروط خاصة تمنحها هذه الصفة أو تلك ، وتوجهها صوب هذا المصير أو ذاك ..

القانون يحكم التاريخ .. تلك هى المقولة التى لم يكن النقاب قد كشف عنها قبل نزول القرآن .. إن كتاب الله يقدم أصول (منهج) متكامل فى التعامل مع التاريخ البشرى والانتقال بهذا التعامل من مرحلة العرض والتجميع فحسب ، إلى محاولة استخلاص القوانين التى تحكم الظواهر الاجتماعية - التاريخية ، كما فعل (ابن خلدون) - فيما بعد - على سبيل المثال ، فأعطى بذلك الإشارة لغيره من فلاسفة التاريخ الذين ما تلقوا اشارته تلك وبنوا عليها إلا بعد انقضاء خمسة قرون . وهذا يتمثل بالتأكيد المستمر فى القرآن على قصص الأنبياء وتواريخ الجماعات والأمم السابقة . وعلى وجود (سنن) و(نواميس) تخضع لها الحركة التاريخية فى سيرها وتطورها وانتقالها من حال إلى حال .

إن المنهج الجديد الذى يطرحه القرآن الكريم يؤكد ، أكثر من مرة ، على أن (التاريخ) لا يكتسب أهميته الإيجابية إلا بأن يتخذ ميداناً للدراسة والاختبار تستخلص منه القيم والقوانين التى لا تستقيم أية برجة للحاضر والمستقبل إلا على

هداها .. إن القرآن يطرح على العقل
البشرى - إذن - ولأول مرة مسألة
(السنن) و (النواميس) التى تسيّر حركة
التاريخ وفق منعطفها الذى لا يخطئ ،
وعبر مسالكها (المقننة) التى ليس إلى
الخروج عليها سبيل لأنها منبثقة من صميم
التركيب البشرى ومعطياته المحورية الثابتة
فطرة وغرائز وأخلاقاً وفكراً وعواطف
ودوافع ووجدانا ، ومن قلب العلاقات
والوشائج والارتباطات الظاهرة والباطنة فى
العالم الذى يتحرك فيه الإنسان ، والتى
تتجاوز فى اتساعها وشموليتها نسيبات البيئة
الجغرافية أو الوضع الاقتصادى لكى تتسع
للفعل التاريخى نفسه ، الفعل القائم على
القيم الثابتة الدائمة فى كيان الإنسان والتى
تنشق عنها المواقف التاريخية سلباً وإيجاباً .
ومن ثم فإن حكمها على هذه (الحركة)
يجب منطقياً تماماً لأنه أشبه (بالجزاء)
الذى هو من جنس (العمل) ومن خامه
الأصيل ، وعادلاً تماماً لأنه يكافئ
الإنسان ، فرداً وجماعة ، بما يوازى طبيعة
الدور التاريخى الذى مارسه ، حتى لكأن
القرآن يلفت أنظارنا إلى أننا نستطيع أن
نرتب على مجموعة معينة من الوقائع
التاريخية ، سلفاً ، نتائجها التى ترتبط
ارتباطاً صميماً بمقدماتها ، اعتماداً على
استمرارية السنة التاريخية ودومها .

والقرآن الكريم لا يؤكد ثبات هذه
السنن وديمومتها فحسب ، ولكنه يحولها فى
الوقت نفسه إلى دافع حركى يفرض على
الجماعة المؤمنة أن تتجاوز مواقع الخطأ التى

قادت الجماعات البشرية السابقة إلى
الدمار ، وأن (تحسن) التعامل مع قوى
الكون والطبيعة ، مستمدة التعاليم والقيم
من حركة التاريخ نفسه .

٣ - منهج البحث الحسى -
التجريبي : يمكن القول بأنه لا الكشف
عن السببية ولا القانونية التاريخية يعدل
الكسب المعرفى القيم الذى أحرزه العقل
المسلم خصوصاً ، والعقل البشرى
عموماً ، والذى تمثل بمنهج البحث
الحسى - التجريبي الذى كشف النقاب
عنه ، ونظمه ، وأكدّه ، ودعا إليه :
كتاب الله ..

لقد دعا القرآن الناس إلى التبصر
بحقيقة وجودهم وارتباطاتهم الكونية عن
طريق (النظر الحسى) إلى ما حولهم ،
ابتداءً من مواقع أقدامهم وانتهاءً بأفاق
النفس والكون ، وأعطى للحواس
مسؤوليتها الكبيرة عن كل خطوة يخطوها
الإنسان المسلم فى مجال البحث والنظر
والتأمل والمعرفة والتجريب .. وناداه أن
يعن النظر إلى ما حوله .. إلى خلقه ..
إلى طعامه وشرابه .. إلى الملكوت من
حوله .. إلى التاريخ وحركة الإنسان فى
الأرض .. إلى خلائق الله وآياته المنبثة فى
كل مكان .. إلى النواميس الاجتماعية ..
إلى الطبيعة والعالم .. إلى الحياة الأولى
كيف بدأت ، وكيف نمت وارتقت ..
ودعاه أن يحرك (سمعه) باتجاه الأصوات
لكى يعرف ويميز ، فيأخذ أو يرفض ، فمن
الاختيار البصير ينبعث الايمان ..

وانتقل القرآن خطوة أخرى فدعا الناس إلى تحريك (بصائرهم) تلك التي تستقبل في كل لحظة مدركات حسية ، لا حصر لها ، ثم تتحمل مسؤوليتها في تنسيق هذه المدركات وتمحيصها وموازنتها وفرزها من أجل الوصول إلى الحق الذي تقوم عليه وحدة نواميس الكون والخلق ..

وتتوالى الآيات ، تؤكد المرة تلو المرة على أن السمع والبصر والفؤاد جميعا هي التي تعطى للحياة البشرية قيمتها وتفرداها ، وإن الإنسان بتحريكه هذه القوى والطاقات بفتح هذه النوافذ على مصاريعها ، سيتبوأ مركزه المسؤول خليفة عن الله في الأرض ، وأنه بتجميد هذه الطاقات وقفل نوافذها يكون قد اختار بنفسه المنزلة الدنيا التي ما أَرادها له الله يوم منحه نعمة السمع والبصر والفؤاد .. منزلة البهائم والأنعام .

وحشد آخر من الآيات ، جاوز الخمسين ، حث على تحريك العقل ، المفتاح الذي منحه الله بني آدم والذي يتوجب اعتماده لكي تمضي الكشوف والمعطيات إلى غايتها . وآيات أخرى نادى بوجوب (التفكير) و(التفقه) وهي خطوة عقلية أبعد مدى من التفكير ، تجعل الإنسان أكثر وعيا لما يحيط به ، وأعمق ادراكا لأبعاد وجوده وعلائقه في الكون ، كما تجعله متفتح البصيرة دوما مستعدا للحوار المسؤول إزاء كل ما يعرض له على صفحة العالم والوجود .

وأكد القرآن على الأسلوب الذي يعتمد (البرهان) و(الحجة) و(الجدل الحسي) للوصول إلى النتائج الصحيحة القائمة على الاستقراء والمقارنة والموازنة والتحصيص . ولا يسعنا هنا استعراض جل ما ورد من آيات في هذا المجال ، أو حتى الإشارة إليه ، ويكفى أن نشير إلى أن كلمة (علم) ، بتصرفاتها المختلفة ، وردت في عدد من الآيات جاوز السبعمئة والخمسين .

ومن ثم فلا يتصورن أحد أن الإسلام ما جاء إلا لكي يؤكد في موقفه من العمل الحضارى على الجوانب الأخلاقية والروحية فحسب .. إننا بازاء آيات عديدة تصع الجماعة البشرية المؤمنة في قلب العالم والطبيعة وتدفعها إلى أن تبذل جهدها من أجل التنقيب عن السنن والنواميس في أعماق التربة وفي صميم العلاقات المادية بين الجزيئات والذرات .. إننا بازاء حركة حضارية شاملة تربط بين مسألة الإيمان وبين الابداع والكشف بين التلقى عن الله والتوغل قدما في مسالك الطبيعة وأغاميضها .. بين تحقيق مستوى روحى عال للإنسان على الأرض وبين تسخير طاقات العلم لتحقيق نفس الدرجة من التقدم على المستوى المادى .. ولم يفصل الإسلام يوما بين هذا وذاك .

والنتيجة المحتومة التي تمخضت عن هذه التحولات الحاسمة عقيديا ومعرفيا ومنهجيا ، تشكّل عقل جديدقدير على

الاستيعاب والفعل والاضافة والابداع ...

وليس (الاجتهاد) سوى تعبير حركي متواصل عن هذا التشكل المبدع .. أو هذا ما يتوجب أن يكون ..

ثانيا : الحافز العقيدى

وأما الحافز العقيدى فيتمثل بالهندسة المعجزة الفذة للإسلام نفسه حيث يتحقق التوازن بين كافة الأطراف ، ويتم التوحد بين سائر الثنائيات .. وحيث تكون (الوسطية) التى ميزت هذا الدين ، ليست موقعا جغرافيا ، ولا حيلة مذهبية لتجاوز الصراع الحاد بين النقائص .. وإنما فعلاً حركياً دائماً للحضور فى قلب العالم .. فى صميم التاريخ ، وجهادا مستمرا من أجل تجاوز الصراعات والنقائص والتحقق بالتوحد والوفاق والانسجام .. إنها موقف عقائدى واستراتيجية عمل ورؤية نافذة لموقع الإنسان فى الكون والعالم . القدرة الدائمة على التحقق بالتوازن وعدم الجنوح ذات اليمين أو الشمال .. ومن خلال هذه القدرة يتحقق مفهوم الشهادة على الناس ، لأنها تطل عليهم من موقع الاشراف المتوازن الذى لا يميل ولا يجور .. تشرف عليهم وهى تتحرك على الصراط .. وهى تمسك بالميزان الحق الذى تزن به كل صغيرة وكبيرة فى هذا العالم فتميز بين الطيب والخبيث ، وتفرز الذهب من التراب ، وتبين الحق من الباطل .

ورغم أن هذا (التوازن) قد تعرض ، على المستوى التاريخي ، للتأرجح بين الحين والحين ، إلا أنه فى إطار التجربة الإسلامية يظل ، من بين سائر التجارب الأخرى فى العالم ، أكثرها وضوحا ، والتزاما ، وتألقا ..

إنه الجدل الفعال الذى تتحاور فيه الثنائيات فلا يحو بعضها بعضا ولا يحتوى أحدها الآخر ، ولا يذوب ، خلالها ، الواحد بالآخر .. بل تظل - أحيانا - على تقابلها الفعال وحوارها .. فمن خلال ذلك تواصل الحركة العقيدية قدرتها على الفعل والعطاء .. وتكون الديمومة التى ترفض التوقف والسكون .

إن الصلابة الغرائبية لعقيدة الإسلام - إذا صح التعبير - تقابلها مرونة تتغير عبرها الخطوط والمساحات من عصر إلى عصر ومن بيئة لأخرى وإن (التشخيص) الذى يمنح الإسلام ملامحه الأبدية الدائمة يقابله انفتاح غير متردد ولا متشنج إزاء كافة العقائد والمذاهب والحضارات .. وإن (الوحدة) التى تمنح الأطروحات الإسلامية جملة العصبية الواحدة ، ودماءها المتفردة وبصمات أصابعها المتميزة ، تتضمن فى الداخل ، عبر شبكة التفاصيل والجزئيات تنوعاً فذا وتغائراً مستمر الحركة ، لكنه يظل فى اطار الوحدة الشاملة لأنه يستمد دمه من شرايينها وينفعل بجملة العصبية ، ويتلقى الأمر من دماغها المتفرد .

إن تغاير الزمن ، أو المكان ، قد يحدث

قلب صيرورته التاريخية .

ثالثاً : الحافز الموضوعى

وأما الحافز الموضوعى فيتمثل بما يطرحه العصر الراهن من تحديات متزايدة تتطلب الاستجابات المستمرة .. وما يتضمنه من تراكم في الخبرة - على مستوى المنهج والموضوع - تتوجب الاستفادة من معطياته لرشد حركة الاجتهاد .. أى حركة امتداد الرؤية الإسلامية وحضورها في قلب العالم .

قد يبدو نوعاً من المبالغة القول بأن مرور الزمن هو ، بشكل من الأشكال ، لصالح الإسلام ، وأن الصيرورة الحضارية الشاملة يمكن أن تقدم أدوات عمل لخدمة الفكر الإسلامى .. ولكن الأمر كذلك - يقيناً - بمجرد أن نتحرك في الوقت المناسب ، لتقديم هذه الاستجابة أو تلك ، وللفادة من هذه الخبرة أو تلك .

وقد نجد في آيتين كريمتين من كتاب الله مفتاحاً لهذا المغزى الزمنى ، فأما أولاهما فهي تلك التى تقول : ﴿ بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله ﴾ وأما ثانيتهما فهي تلك التى تقول : ﴿ سريرهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾ .

فإذا ما نفذنا هذا المنطوق على ما يجرى فى العالم من تمخض زمنى يطرح سيلاً متزايداً من التحديات التى يمكن أن يتألق الإسلام على ضوئها كما تألق أول مرة يوم

تنوعاً وتغائراً ، بل إنه لمن المحتوم أن يحدث هذا وذلك .. ولكنه أى تنوع وأى تغاير هذا الذى يتمخض باستمرار عبر الزمن والمكان ؟ إنها الأجنّة المتباينة التى تبعث به الحياة الإسلامية مختلفة متباينة .. لكن الرحم الذى يدفع بها واحد ..

وثنائيات كثيرة أخرى قد تتصلب في مذاهب وأديان أخرى ، وقد يطغى بعضها على بعض ، ويخفق أحدها الآخر .. وقد يتحول الحوار بينها إلى صراع دموى بالخناجر والسكاكين .. ولكنها في إطار الإسلام توظف دونما قسر أو تشنج أو افتعال لخدمة الإنسان فى العالم ، والتحقق بشروط خلافته فى الأرض ، وتمنح الفعل الاجتهادى دينا ميكيته فلا يتعثر .. أو يحزن .. أو يغيب ..

الظاهر والباطن .. الحضور والغياب .. المادة والروح .. القدر والاختيار .. الضرورة والجمال .. الطبيعة وما وراء الطبيعة .. التراب والحركة .. الأخلاقية والمنفعة .. الفردية والجماعية .. العدل والحرية .. الوحي والتجريب .. الدنيا والآخرة .. والفناء والخلود ..

إنه (التوازن) مرة أخرى .. التوازن فى كافة الاتجاهات وعلى كافة الجبهات .. إنه بأطرافه المتقابلة وثنائياته المتوافقة .. بمثابة السدى واللحمة فى النسيج المتوحد .. هذا التوازن الذى يتبدى هنا وهناك .. فى النظرية والتطبيق على السواء .. إنه فى صميم فكر الإسلام وفى

أن خرج لكى يقابل العالم .. أو بعبارة أدق : يقابل حركة الزمن فى العالم .. عرفنا مدى صدقه واعجازه ..

ومع هذا السيل المتزايد تراكم فى الخبرة تتسع حلقاته يوما بعد يوم فى المناهج والمعطيات الموضوعية .. تراكم يمكن أن يمنحنا إنارة أشد ، واستبصاراً أعمق ، ويمكن أن يهبنا أدوات عمل فاعلة ، ومبرجة ، تختزل بها حيثيات الزمن والمكان لتقديم النتائج الأدق والأسرع والأكثر عدداً ..

وإذا كان بعضنا يرفض الاستجابة لهذا التحدى أو ذاك لأنه ينبثق عن أرضية لا علاقة لها بما هو إسلامى صميم ، ويؤول إلى معطيات لا علاقة لها بكل ما هو إسلامى صميم ، فإن أحداً لا يستطيع القول بضرورة التهرب من مناهج البحث الحديث ، كأدوات عمل ، أو برامج مساعدة ، للوصول إلى الحقائق ، بحجة أنها قادمة من أناس لا علاقة لهم بالإسلام من قريب أو بعيد ..

إن (الكمبيوتر) ابتكار غريب ، أداة قدمها للناس عقل وضعى .. ولكنها فى نهاية الأمر أداة محايدة ، يمكن أن توظف لخدمة كل عقيدة أو مذهب أو دين .. ويمكن أن تعتمد لطرح المزيد من المعطيات وبلورتها وإيضاحها على مستوى كافة العقائد والأفكار .

ونحن نتحدث عن حوافز الفعل الاجتهادى ، لن يستطيع أحد أن ينكر أهمية

هذه الأداة لهذا الفعل ، وتمكينها إياه من اعتماد معلومات مصنفة تصنيفاً دقيقاً للوصول إلى نتائج أقرب إلى الحقيقة ، ومعطيات الصق بالمطلوب ..

إن هذه الأداة تُعتمد منذ سنين فى مجالات علوم الحديث المختلفة ذات (المعلومات) الكثيفة المتشابكة .. وربما تكون قد اعتمدت فى مجالات علوم القرآن وغيرها من العلوم الدينية أو الإنسانية .. أفلا يمكن القول بأن (الكمبيوتر) كرمز مكثف لمعطيات الصيرورة الحضارية ، يعطينا مثلاً على ما يمنحه إيانا تراكم الخبرة من اعانات وحوافز لتوسيع نطاق الحركة الاجتهادية فى العالم المعاصر ؛ ومع ترايد التحديات وتراكم الخبرة هنالك ما يرتبط بهما ويحفز هو الآخر ، على تحديد موقف اجتهادى فى مواجهة العالم .

إنها تجربة الحياة المترعة بالمرارات والآلام والتي بينت للإنسان الغربى ومن ينحو منحاه ، كيف آلت إلى الفشل والخيبة سائر التجارب التى قادتها ورسمتها مذاهب وضعية أو أديان محرفة ما أنزل الله بها من سلطان .

إنه عذاب (يومى) لا يمكن أن تغطى عليه انجازات الحضارة الغربية ، أو المدنية الغربية بعبارة أدق ، لأن عذاب الإنسان المعاصر لا يمكن أن يعالج بالسيارة أو البراد أو التلفزيون .. قد تعينه هذه وقد تنسيه ، ولكن الأزمة تظل ما دام المريض يتنفس ذات الهواء المسموم المترع بالجراثيم

والدخان ..

يتوجب عليه أن يقطعها وصولاً إلى الأهداف .

وإذا كان رجل الشارع لا يستطيع أن يعبر بشكل واضح دقيق عن هذا العذاب فإن الكثيرين من مفكرى الغرب وأدبائه وفنانيه ما كانت معطياتهم سوى تعبير مؤثر عن هذا العذاب ..

وبمرور الزمن تزايد العذابات ، وتعتقد وتشابك ، ويزداد الاحساس بالألم والتعاسة ، وتزداد معها الأصوات التى تنادى بلسان الفكر حيناً ، وبلسان الفن والأدب أحياناً ، بضرورة البحث عن البديل والتحقق منه ..

ها هنا .. يتوجب أن يتقدم المجتهد المسلم لكى يقول كلمته ازاء كل ألم .. ويمنح جوابه لكل مريض أو مأزوم ..

وها هنا - مرة أخرى - يبدو مرور الزمن أداة مساعدة للتحقق بفاعلية أكبر للفكر الإسلامى وبحضور أشد كثافة لحركته الاجتهادية .

المنهج والآفاق

أولاً : أهمية المنهج

إن قضية (المنهج) يتوجب أن تأخذ مكانة متقدمة فى سلم الأولويات بالنسبة للفكر الإسلامى المعاصر عموماً إذا ما أريد لهذا الفكر أن يتجاوز (السلبيات) التى يعانى منها والتى أخذت تتراكم بمرور الوقت فتزيد من قيوده وأغلاله وتعتم عليه الأفق فلا يكاد - أحياناً - يرى الطريق التى

إن هذا (الكم) المتضخم من العطاء الفكرى لن يكون مجال إضافة ذات غناء لمكتبتنا الإسلامية وحياتنا المعاصرة ، ما دام فى كثير من مساحاته لا يلتزم رؤية منهجية واضحة الأبعاد ، محددة المفردات ، بينة الملامح ، مثبتة الأهداف .

إن القوم فى عالم الغرب يغزوننا اليوم بأكثر من سلاح .. وإن (المنهج) الذى يستهدف بمقولاته ونظمه معظم المفكرين أفراداً ومؤسسات ، هو واحد من أشد هذه الأسلحة مضاءً فى تمكينهم من التفوق علينا وفرض فكرهم فى ساحاتنا الثقافية كافة .

هم منهجيون فى كل فعل أو ممارسة ، بغض النظر عن مدى سلامة هذا المنهج وصدق مفرداته وصواب أهدافه التى يتوخاها .. منهجيون وهم يتحاورون ويتناقشون ، منهجيون وهم يكتبون ويؤلفون .. منهجيون وهم يدرسون ويقراءون ويطالعون ..

إن (المنهج) بالنسبة للمثقف الغربى يعنى ضرورة من الضرورات الفكرية ، بل تقليداً من التقاليد وبداهة من البدايات .. وبدونه لن تكون الحركة الفكرية بأكثر من فوضى لا يضبطها نظام ، وتخبط لا يستهدف بهدف ، ومسيرة عمياء لا تملك معالم الطريق ..

ونحن - إلى عهد قريب - على النقيض

من هذا في الكثير من أفعالنا وممارساتنا ..
بلا منهج في حوارنا ومناقشاتنا .. بلا
منهج في كتاباتنا وأبحاثنا وتأليفنا .. بلا
منهج في دراساتنا وقراءاتنا ومطالعائنا .

كأن الرؤية المنهجية التي منحنا إياها
كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، قد غامت
علينا ، وافلتت مقولاتها من بين أيدينا ،
وتلقفها القوم ، هناك ، كما تلقفوا الكثير
من معطياتنا الثقافية فذكروها ونسيناها ،
والتزموا بها وتركناها ، وتحققوا بحضورها
الدائم وغبنا نحن عنها أو غابت هي عنا
فكان هذا الذي كان ..

وكان (الخطط الخمسية) التي
قبسناها عنهم في أنشطتنا الاقتصادية هي
الخطط الوحيدة التي يمكن أن تؤخذ عنهم
من أجل وضع مناهج عمل لممارساتنا
الاقتصادية تتضمن المفردات ، ووحدات
الزمن المطلوبة ، والأهداف ، في سياق
ستراتيجية بعيدة المدى قد تتحقق بعد عشر
من الخطط الخمسية أو عشرين .

أليس ثمة مجالات أخرى ، غير
الاقتصاد ، أو مع الاقتصاد ، يتوجب أن
يبرمج لها ، وأن توضع لها الخطط والمناهج
الزمنية المحددة ، الصارمة ، لكي تصبَّ
على هدىً وبينه في بحر الأهداف
الاستراتيجية لمسارنا الثقافي ؟

إن اعتماد المنهج في أنشطتنا الفكرية ليس
اقتباساً عن حضارة الغرب بقدر ما هو
رجوع إلى الجذور والتقاليد الأصيلة التي
صنعناها نحن على هدىً كتاب الله وسنة

رسوله عليه السلام ومعطيات أبنائه هذا
الدين زمن تألقهم الحضارى .

وإن حيثيات الصراع الراهن مع
الحضارة الغربية تتطلب فيما تتطلب أن
يكون لنا منهج عمل فكري يمكننا ، من
خلال النظم الصارمة التي يلزمنا بها ، من
الأخذ بتلابيب القدرة على الفاعلية
والتحقق بالريادة والكشف والابتكار
والإضافة والإغناء .

ان نكون - باختصار - انداداً للفكر
الغربي ، قديرين على أن ندخل معه في
حوار يومي .. وأن نتفوق عليه ..

إن العقيدة التي نملكها ، والمضامين
الثقافية التي تخلقت عبر تاريخنا الطويل في
مناخ هذه العقيدة .. تملو ، بمسافات لا
يمكن قياسها ، على عقائدهم وفلسفاتهم
ورؤاهم ومضامينهم الثقافية .. هم يقولون
هذا مرارا ويؤكدونه تكرارا قبل أن نقوله
نحن ونؤكدده ، وبعده ..

والذي يعوزنا هو المنهج ، هو طرائق
العمل الاستراتيجية المبرمج المنظم المرسوم ..
وحينذاك فقط يمكن أن نطمح ليس إلى
تأصيل ذاتنا الثقافية وتحسينها ضد عوامل
التفكك والغياب والدمار ، فحسب ، بل
إلى التفوق على ثقافة الخصم واحتوائها ،
باطراح دمها الأزرق الفاسد والتمثل بدمها
القاني النظيف ..

إن المنهج يعنى في نهاية التحليل : حشد
الطاقات وتجميعها والتنسيق بين معطياتها

لكي تصب في الهدف الواحد فتكون أغنى فاعلية وأكثر قدرة على التجدد والابداع والعطاء ..

وإن غياب المنهج يعنى - بالضرورة - بعثرة الطاقات وتفتيتها وإحداث التصادم بينها ، فلا تكون - بعد - جديرة بالاضافة والفاعلية والعطاء ..

لقد أكد القرآن الكريم والحديث الشريف هذا المعنى أكثر من مرة .. وحذرننا نبينا عليه الصلاة والسلام من أن الذئب لا يأكل من الغنم إلا الشياه القاصية ..

إن العدسة (المفرقة) تعتبر حزمة الضوء فتفقد قدرتها على الاحراق .. أما العدسة (اللامة) فتعرف كيف تجمع الخيوط لكي تمضى بها إلى البؤرة التي تحرق وتضىء ..

إن المنهج هو هذه العدسة اللامة ، وبدونه لن يكون بمقدور مئات الكتب التي تطرحها مطابعنا سنة بعد سنة أن تمنحنا (النار) التي نحن بأمس الحاجة إليها في صراعنا الراهن .

ثانياً : اقتراحات بصدد العمل

آن الأوان - إذن - لتجاوز الارتجال في العمل واعتماد منهج مرسوم بدلاً من ذلك في عصر غدا فيه المنهج ، أو البرمجة ، بداهة من البدايات في أية ممارسة جادة أو نشاط ثقافي أو مدني هادف .

إن الطاقات الفردية الموزعة يمكن أن تمنحنا نتائج معينة على هذا المستوى أو ذاك ، ولكنها نتائج ذات فاعلية محدودة يصعب عليها تحقيق تغطية شاملة للموضوع الذي تعالجه أو المعضلة التي تسعى لحلها .. وإننا بأمس الحاجة في ميدان الفعل والاجتهاد إلى أنشطة جماعية وأعمال مبرمجة وخطوات مرسومة مدروسة من أجل تجميع الطاقات الفكرية الإسلامية للتحقق بفاعلية أكبر ولتجاوز الازدواجية والارتطام والتبذير والتناقض والتفتت

ثمة مقترحات ووجهات نظر عديدة قد تخطر على البال بصدد وسائل تنفيذ أنشطة اجتهادية جماعية على هذا المستوى .. وستكتفى هذه الورقة بالإشارة - فحسب - إلى بعض هذه المقترحات .. فعسى أن يكون الأخوة المشاركون قد طرحوا الكثير غيرها ، ومن زوايا نظر متعددة ، الأمر الذي يزيد صيغ التنفيذ تنوعاً وشمولاً واستكمالاً للأسباب ، سيما بعد تقليبها على وجوهاها مناقشة وحوارا ..

أولاً : التخطيط لفهرسة موسوعية دقيقة وشاملة لمعطياتنا الفقهية (التاريخية) حسب الحقول والأبواب والمواضيع ، يعهد بوضعها وتنفيذها - على مراحل زمنية مرسومة - لعدد من الحلقات أو لجان العمل التي يتميز أعضاؤها بكونهم على قدر كبير من التضلع في حقول

اختصاصاتهم ، فضلاً عما يجب أن يتميزوا به من أمانة وإخلاص والتزام .

إن محاولات من هذا النوع سبق وأن طرحت للعمل ، فقطع بعضها شيئاً من الطريق ، ثم ما لبث أن توقف لهذا السبب أو ذاك ، وعقم بعضها الآخر عن أن يلد شيئاً .. أما بعضها الثالث فلا يزال يواصل الطريق ولكن ليس بالصيغة الطموحة التي تتوخى الشمول الموضوعي ، وتسعى في الوقت نفسه إلى استقطاب كافة الطاقات الفقهية على مدى عالم الإسلام من أقصاه إلى أقصاه .. ولربما يكون بمقدور (الملتقى) أن يتبنى - ولو بصورة مبدئية - خطوة كهذه جديرة بالاهتمام . من أجل وضع الخطوات الأولى على طريق الفعل الاجتهادي الصحيح المبرمج ، المرسوم ، بعد قرون من الفوضى والارتجال .. والضياح .. ولن يعدم مشروع كهذا مصادر طيبة لإدارته وتمويله في عصر الفائض المالي العربي والإسلامي الذي يتوجب أن يبحث عن مشاريع كبيرة لانفاقه بما يخدم تطلعات هذه الأمة ووجودها المتخصص المتميز بين الأمم .

إن هذه الفهرسة الشاملة ستضع المفاتيح السهلة في أيدي الباحثين والمجتهدين لكي يعرفوا مواقع خطواتهم وهم يتجولون عبر معطيات فقه مزدحم كثيف ولكي يحصلوا على الأطروحات التي تمكنهم من العمل بالسهولة والسرعة التي تمنحها إياهم وسائل التركيز والاختزال والبرمجة

الحديثة .

واستمراراً لهذا السياق لابد من تنفيذ محاولة لتركيز واستخلاص الدلالات والمعلومات الأساسية في تلك الغابة المزدحمة من المعطيات ، من أجل تهيئتها للخزن وتحويلها إلى رموز ومعادلات جاهزة للتعامل مع أحدث الأجهزة العلمية التي تستهدف الاختزال والتنسيق في الأنشطة العلمية كافة .

ثانياً : تحقيق الخطوات نفسها بصدد المعطيات الفكرية الإسلامية الحديثة والمعاصرة بعامة ، والتي سبق وأن قلنا أنها قد تتضمن أطروحات فقهية قيمة ، أو إسهامات جادة في حقل الاجتهاد ، وقد تتضمن - كذلك - وجهات نظر واقتراحات ذات قيمة بصدد موضوع الاجتهاد . هذا إلى أن معطيات كهذه تكسب قيمتها - ابتداءً - من كونها محاولات للتعامل مع (العصر) ولتحقيق حضور إسلامي فعال في نسيجه .. ولتمكين الإسلاميين في كل مكان من التحوار المفتوح مع كل ما يطرحه العصر من قيم وعلاقات ومؤسسات وبنى حضارية بعامة .

وبهذا يمكن اعتبار الكثير مما كتب في هذه الدائرة إسهاماً مباشراً في حركة الاجتهاد يستهدف تقديم الاستجابات المتتالية للتحديات التي تطرحها صيرورة القرن العشرين الحضارية .. بل إن بعض هذه المؤلفات ، أو بعض فصولها على

الأقل ، يمكن أن تعتبر (اجتهاداً) مخلصاً لتقديم الجواب ، رغم أنه قد تعوزه بعض الشروط أحياناً ، ولكنه في خطوطه العريضة ، وربما في تفاصيله ، يضيف رصيда طيبا إلى هذا الحقل .

ثالثاً : منذ عقود عديدة وبعض المفكرين الإسلاميين يطرحون معضلة الانقطاع الاجتهادى لفترات زمنية متطاولة ، كحاجز يقف أمام استعادة الحركة الاجتهادية قدرتها على الفعل والتعصير والاستمرار .. فلو أن الاجتهاد الإسلامى لم يتوقف البتة واستمر على فاعليته في مجابهة تطورات الحياة المستجدة ، لكان الحال غير الحال ، ولكانت الدعوة إلى التحقق بحضور اجتهادى فعال في قرننا هذا أمراً ممكناً بل ميسوراً .

وليس هذا مجال البحث في أسباب التوقف الحزن ذاك .. ربما يكون غياب الحكم الإسلامى بصيغه الحركية الحية .. ربما يكون الشلل الذى أصاب الكثير من المؤسسات الإسلامية .. ربما تكون الانكسارات الحضارية لعالم الإسلام .. ربما يكون غياب العقل الإسلامى الفعال ، وانكماشه وتيبسه .. ربما يكون للاستنزاف الذى تعرض له عالم الإسلام عبر غزوات الصليبيين والتار المدمرتين .. وما اعقبهما من استنزاف إستعماري أشد هولا ودمارا .. ربما يكون لهذه الأسباب مجتمعة الدور الحاسم في هذا المصير الذى

آلت إليه حركة الاجتهاد .. والمهم هو كيف يتم تجاوز (الفراغ) وتحقيق التواصل البنائى المطلوب بين المعطيات الاجتهادية فيما قبل الانتكاس ، وبينها في قلب القرن العشرين ؟

إن المرء ليتساءل ها هنا : هل من المحتوم ملأ هذا الفراغ لكى تكون انطلاقتنا الاجتهادية الجديدة متحققة بشروط التواصل المطلوب ؟ ألا يمكن أن يعتبر المجتهد المعاصر نفسه (حرّاً) فى أن يبدأ من جديد لمجابهة تحديات جديدة ، كما بدأ سلفه من جديد في مجابهة التحديات الجديدة ؟

صحيح أن محاولة ملأ الفراغ ، وتحقيق الاستمرارية الاجتهادية ، ستمكن المجتهد المعاصر من أن يبنى معطياته على أسس صحيحة ، وأن يملك اجتهاده شخصيته المتميزة المتواصلة التى لا تقطع فيها ولا كسور ولا غياب .. ولكن هذا الأمر - ربما - ليس قدراً مقدوراً .. إنما قدر العقل الإسلامى المعاصر أن يجابه التحديات وأن يتفوق عليها .. أن يحقق استجابات ناجحة لكل الأفضية التى تعترضه .. أن يساعد على تنفيذ الحضور الإسلامى في قلب العالم الراهن .. إنه بهذا يقتدى بأسلافه الذين خرجوا يوماً إلى العالم لكى يجابهوا تحدياته ومشاكله ولكى يجعلوا عقيدتهم حاضرة في سدى نسيجه ولحمته ، واضعة بصماتها على كل ممارسة وفاعلية في مشارق عالم الإسلام ومغاربه .

ومع ذلك فقد يكون بالامكان تجاوز

المعضلة وتنفيذ الاقتراح آنف الذكر بملء الفجوة ، وتحقيق التواصل بين الحركتين من خلال مبادئ وصيغ وشروط يتم الاتفاق عليها سلفاً لكي تكون جانباً من فاعلية الجهد الجماعي المرتجى لدفع حركة الاجتهاد ، وتوسيع آفاقها ، واستعادة قدرتها على الحضور .

رابعاً : تصميم خارطة معمارية معاصرة للتصور الفقهي الاجتهادي وآفاقه تستمد عناصرها من :

(أ) المعطيات المتأنية التي ستمخض عنها الخطوات الثلاث السابقة .

(ب) طبيعة التحديات المعاصرة على المستويات كافة من خلال سلم أولويات يتقدم فيه الأهم على المهم على الأقل أهمية وتتولى أمره لجان عمل دائمة ، أو مؤسسات تكون مهمتها - كذلك - ملاحقة المستجدات وادراجها وفق صيغها النمطية على الخارطة التي يتوجب أن تظل مفتوحة لتقبل المتابعات الجديدة .

(ج) تحقيق قدر من الوفاق المرن بين النظرية والتطبيق ، أى بين تقديم حلول جاهزة للعمل على أرضية الواقع ، وأخرى تنتظر التجربة على هذه الأرضية من أجل تجاوز مقولة : « ألاّ اجتهاد إلا في مواطن التنفيذ » .

(د) تجاوز التشنج على الجزئيات والتفاصيل الدقيقة ، وجعل الاهتمام ينصب على الكليات ذات الطابع النمطي الذي يمكن

أن يقاس عليه بما يحتويه أو يشابهه من تفاصيل وجزئيات .

(هـ) ولا بأس من الاتفاق مبدئياً على طرح برنامج عمل مرحلي لتنفيذ الاجتهاد على عدد محدد من المسائل الملحة التي تقتضى حلولاً ، من مثل طرح تصور اجتهادي لما يتوجب أن يكون عليه المجتمع المسلم في نهاية القرن العشرين ، وذلك بتحديد مدروس لكافة أنماط العلاقات الاجتماعية ، بما فيه الموقف من الأنشطة والمؤسسات المالية والاقتصادية والتي تزداد تعقيدا يوماً بعد يوم .. إلى آخره .. مما يمكن أن يتم الاتفاق على أولوياته في العمل .

خامساً : ولا بد ، قبل هذا كله ، من القيام بدراسة متأنية للجغرافية الفكرية لعالم الإسلام ، من أجل حصر كافة الطاقات الإسلامية ، وتوزيع المهمات عليها وفق توجهاتها واختصاصاتها ونقاط تألقها وعطائها .. ومن أجل فتح باب الحوار بين هذه الطاقات المتباينة للتحقق بأكبر قدر من الوضوح في الرؤية ، وتجاوز خطيئة النظرة أحادية الجانب ، وجعل كافة المذاهب الاجتهادية تدلى بدلوها في مجرى العطاء المرتجى .

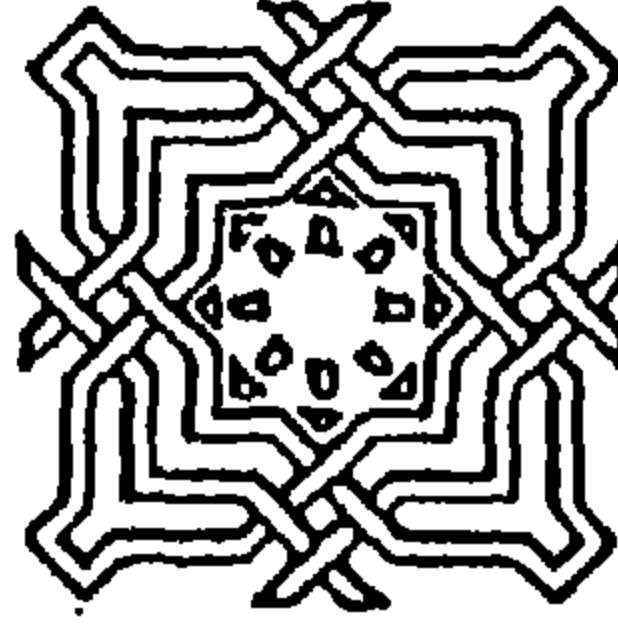
إن هذه الخطوة الضرورية ، لا تضمن شروطاً أكثر توفيقاً للعمل الاجتهادي فحسب ، ولكنها ستسهم في تعزيز الوحدة بين مفكرى عالم الإسلام من خلال جدل دائم فعال ، واسهامات اجتهادية متواصلة .

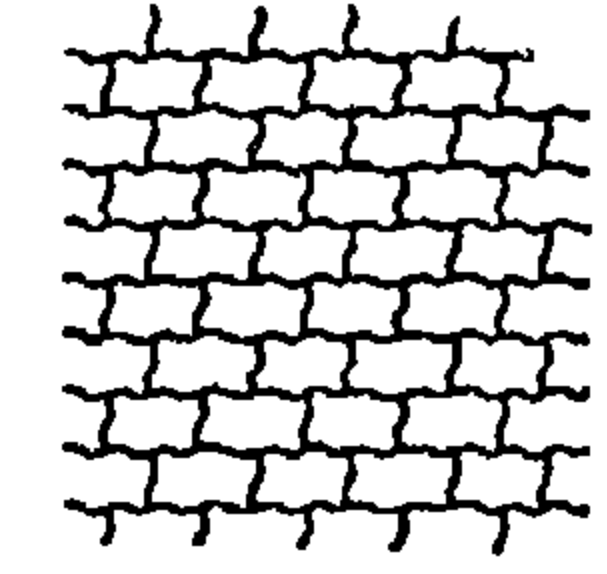
وهو - بحق - هدف عزيز ، في عصر
التفكك والتباعد والعزلة ، حيث تمتد
الأسلاك الشائكة لكي تقطع ما بين المفكر
والمفكر وتعزل الإنسان عن الإنسان .

ولئن لم يفعل (الملتقى السابع عشر) ،

إزاء هذا كله ، بأكثر من فتح الأبواب
الموصدة ، ووضع الخطوات الأولى على
الطريق الصحيح .. فكفى به نجاحا
وتوفيقا ..

د . عماد الدين خليل





أبحاث

الفكر الإجتماعى

فى الكتابات الإسلامية الحديثة
أحمدة النيفر

رئيس تحرير مجلة 15 * 21 تونس

مصاعب البداية :

إذا كان القرآن قد اعتبر جميع
الرسالات السماوية متفقة فيما بينها على
مبدأين رئيسيين هما : التوحيد والعدل :
﴿ لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم
الكتاب والميزان ليقيم الناس بالقسط ﴾
(الحديد ٢٥) فإنه اعتبر أن قيمة العدل
يجب أن تميز المجتمع الإسلامى فى بنيته وأن
تطبع علاقاته مع غيره سواء كانوا مؤمنين
أو غير مؤمنين : ﴿ ولا يجرمنكم شنآن
قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب
للتقوى ﴾ (المائدة ٨) ﴿ يا أيها الذين
آمنوا كونوا قوامين بالقسط ﴾ (النساء
١٩٥) .

مثل هذا التوجه المتميز فى الخطاب
القرآنى هو الذى دفع « فهمى هويدى »
الكاتب الإسلامى التقدمى أن يؤكد على
أنه : « إذا كان التوحيد هو عماد العقيدة
فإن العدل هو عماد الشريعة وأنه لن
يتوفر التطبيق الإسلامى الحق ما لم يستند
إلى هاتين الدعامين جنباً إلى جنب ..
ذلك أن الارتكاز على أحدهما دون
الأخرى لن يثمر إلا مسيرة عرجاء لا
يستقيم بها التطبيق الإسلامى بأى
حال » .

ومن المؤكد أن « فهمى هويدى »
استفاد أيضاً فى موقفه هذا مما تركه علماء
قدامى تناولوا قبله مسألة العدل من أمثال

الشاطبي الذي كان يعتبر في كتابه الموافقات : « أن العدل هو الغاية المقصودة من الشريعة » ومن أمثال ابن تيمية (١٢٦٣ - ١٣٢٨ م) الذي أعلن في الحسبة : « أن الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام » .

لكن الذي لا يجب أن يغيب عنا أن مسألة العدل خاصة والفكر الاجتماعي عامة في الأدبيات الإسلامية الحديثة ظل في عمومها بطيء التطور غامض المعالم تحت تأثير عوامل سياسية ضاغطة ومعقدة . يكفي أن نذكر على سبيل المثال أن رجلا كسيد قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٦) الذي تناول هذه المسألة بكثير من الجرأة والتحديث في أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات في أربعة كتب هي :

« العدالة الاجتماعية في الإسلام »
« معركة الإسلام والرأسمالية »
« السلام العالمي والإسلام » و« نحو مجتمع إسلامي » عاد بعد انضمامه إلى حركة الإخوان المسلمين والحكم عليه سنة ١٩٥٤ بالسجن بدعوى التآمر لقلب نظام الحكم المصري إلى التكر إلى كل ما كتبه في مسألة العدل الاجتماعي وكأنه في تخليه هذا كان يريد أن يؤكد على الأولوية الكاملة للعمل التنظيمي السياسي في مواجهة نظام متسلط ورافض للحوار .

نفس التصرف نجده من قبل معاصر آخر اهتم بالقضية الاجتماعية اهتماما بالغا هو

باقر الصدر (١٩٣٣ - ١٩٨٠) فبعد أن خصص دراسة أولى بعنوان « فلسفتنا » عرض فيها للأسس النظرية التي تقوم عليها الماركسية والوضعية المنطقية وما تتميز به المدرسة الإسلامية من تفسير للكون والحياة أردفها بكتاب أطول هو كتاب « اقتصادنا » ناقش فيه الأسس العامة للاقتصاد الرأسمالي إلى جانب المادية التاريخية ونظرة الماركسيين للمجتمع مقارنا كل هذا بهيكله عامة للاقتصاد الإسلامي ورأيه في العمل وتوزيع الثروة . وواصل بعد ذلك نفس المسار بتأليف « البنك اللاربوي في الإسلام » وبعده « المدرسة الإسلامية » التي تحدث فيها عن أسباب عجز التجربة الاجتماعية في البلدان الإسلامية . بعد كل هذا الجهد الفكري الاجتماعي نجده يقبل بكلية على النضال السياسي ضد الحكم القائم في العراق مؤسسا حركة سياسية معارضة تهدف إلى إسقاط النظام وينتهي الأمر بباقر الصدر بالسجن ثم الإعدام سنة ١٩٨٠ .

هذان المثالان يؤكدان على مدى صعوبة تطور الفكر الاجتماعي الإسلامي ، ذلك أن مسألة العدل ارتبطت منذ القرن ال ١٩ - وظلت كذلك - بالنضال السياسي ضد قوى الاستبداد والتسلط .

كان هذا في ظل الدولة العثمانية وخاصة مع السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٧٦ - ١٩٠٩) واستمر في غالب الأوضاع السنية التي تلتها بنسب أقل حتى الثمانينات وهذا ما يفسر جانب التردد في الفكر

الاجتماعى الإسلامى الحديث . وهكذا فإن حركة النهضة الحديثة فى البلدان الإسلامية السنية اصطبغت بالاصلاح الدينى والسياسى وقلمًا اعتنت بالمسألة الاجتماعية .

لقد ركّز عموم المصلحين فى المشرق والمغرب منذ القرن الماضى على أن انحطاط أحوال المسلمين يرجع إلى عاملين أساسيين : ١ - التحريف والبدع التى لحقت بالإسلام . ٢ - طبيعة الأنظمة السياسية السائدة والجائرة - ولقد اختصر رواد الاصلاح المسألة فى أن مشكلة المسلمين واحدة فى حقيقتها : لقد اعتبروا أن السياسة والدين يمثلان مشكلة حلها موجود فى النصوص الدينية على شرط أن تفسر بطريقة عقلية متسعة الفكر لا بطريقة ضيقة الأفق .

وإذا أمكننا أن نتميز فى حركة الاصلاح الحديثة مطالبها بالرجوع إلى منابع الدين التى تنوقشت أو أهملت فإنها قصرت عنايتها فى غالب الحالات على المجال السياسى باستثناء محاولة السنوسيين فى طرابلس وهى التى عملت على إقامة نواة مجتمع إسلامى يركز على أساس التكافل الاجتماعى ، إلا أن نمط الزوايا السنوسية كان شديد الارتباط بطبيعة البنية القبلية السائدة فى ليبيا فلم يكن يملك قابلية مواكبة المؤسسات الاجتماعية الحديثة . لقد كان أقرب للظاهرة الدفاعية التى تحاول معالجة تحديات العصر منه إلى الظاهرة

الابداعية التى تتفاعل مع الأصول الإسلامية من أجل تقدم اجتماعى وسياسى .

لذلك فإننا لا نكاد نجد طيلة القرن الماضى أية محاولة جادة يمكن أن تميز الفكر الإسلامى فى المجال الاجتماعى سواء فى تركيا التى أدخلت الحداثة مع مشروع تنظيماتها سنة ١٨٣٩ أو فى بعض ولاياتها أو فى مصر التى تحولت إلى مركز للآراء الحديثة منذ ١٨٦٠ عندما أصبحت قبلة المفكرين المسلمين الباحثين عن ملجأ بعيداً عن جمود وتسلط الادارة العثمانية .

والذى لا يجب أن يغيب عن الدهن هو أن مثل هذا البطء فى نمو الفكر الاجتماعى الإسلامى يعود أيضاً إلى طبيعة « الاصلاح الدينى » الذى عرفه الإسلام الستى طيلة القرن الماضى فلقد تعامل هذا النزوع الاصلاحى بخطاب إسلامى يتلاءم مع مجتمعات الجزيرة العربية قبل ١٣ قرناً . إنه ظل يعتبر الشرك والوثنية قاعدة المجتمعات الحديثة فلم يغير مفهومه للتوحيد بحيث يصبح قابلاً لاستيعاب التحولات الفكرية والمادية التى طرأت على المسلمين عبر القرون .

لذلك يجب أن ننتظر أوائل القرن العشرين لظهور أولى المحاولات الاصلاحية الجادة والرابطة بين المستويين الدينى والاجتماعى والتى تعتبر أن هناك حداً أدنى من الاصلاح العقائدى يجب إجراؤه إلى جانب أولوية العدل التى لا مفر منها

لمواجهة التحولات الفكرية والمالية التي عرفها المسلمون السنة في مجتمعاتهم الحديثة .

وفي هذا المجال فإن ما عرفه الفكر الاجتماعي الإسلامي من تطوّر نوعي منذ مطلع القرن العشرين لا يمكن أن يفصل عن الصراعات الاجتماعية التي انشأها النفوذ الرأسمالي الغربي في العالم الإسلامي وما استتبع ذلك من تيارات فكرية اجتماعية فرضت نفسها عبر خطاب إسلامي جديد .

أما الإسلام الشيعي في إيران فقد كان طيلة القرن الماضي يعيش أولى محاولات تخلصه من تبعية الدولة التي كانت تستخدمه كغطاء لاستبدادها السياسي وذلك في أول حرب مقاومة يقودها الجهاز الديني الشيعي سنة ١٨٢٦ ضد الاحتلال الروسي للمقاطعات الإيرانية الشرقية . ثم تواصل نفس المسعى طيلة النصف الثاني من القرن الـ ١٩ في انتفاضة التبغ (١٨٩٠ - ١٨٩٢) وفي الثورة الدستورية (١٩٠٥ - ١٩١١) ثم ثورة اتحاد الإسلام (١٩٢٠) والنضال السياسي داخل البرلمان الإيراني طيلة العشرينات والثلاثينات وحركة فدائى الإسلام في الأربعينات ثم ضمن الحركة الوطنية طيلة الخمسينات حتى انتفاضة ١٩٦٣ التي قادت قسم من الجهاز الديني بالتحالف مع حركة تحرير إيران والتي أنهت فترة ما يسمى بالانفتاح السياسي

الجديد وهيات لثورة نهاية السبعينات التي اسقطت حكومة الشاه .

هكذا خاض قسم من المؤسسة الدينية الشيعية سلسلة من النضالات السياسية عبر حوالى قرن ونصف رافعا شعار : الإسلام دين كله سياسة ومركزا على محورين أساسيين : محاربة التبعية الأجنبية (روسيا - إنجلترا وأمريكا) ومقاومة الاستبداد الداخلي .

ولقد نجم عن هذا تضخم في البعد السياسي للتحرك والفكر الشيعيين الحديثين نجم عنه إهمال كامل للمسألة الاجتماعية من قبل مؤسسة دينية ظلت محافظة في أطروحاتها الدينية لا تعتنى في أغلب الحالات إلا بحماية استقلالها تجاه المؤسسة الرسمية التي استغلتها قرونا متوالية .

هكذا لم تكتسب المؤسسة الدينية الشيعية التجديد ولا التنظير اللذين تفرضهما تحولات العصر على المستويات العقائدية والاجتماعية - مثل هذا المشروع سوف يبدوه بشكل أولى آية الله الطالقاني ثم يعمله بعد ذلك في الستينات من هذا القرن على شريعتي (١٩٣٣ - ١٩٧٧) وواضح أن مثل هذا الخط سوف يقابل من قبل رجال الدين الشيعة بمقاومة تتراوح بين الجهر والخفاء قبل وبعد الثورة في إيران . ومع ذلك فسوف تبلور محاولة داعية لقراءة معاصرة لتاريخ التشيع من أجل توجه إسلامي اجتماعي ، ولعل أفضل ما يصور هذه المحاولة ما تركه على شريعتي

من محاضرات وبحوث متميزة .

إن قراءة مثلاً مقال « التشيع الأحمر والأسود » يستطيع أن يعطينا صورة عن أهمية هذه المحاولة التجديدية في الفكر الشيعي الحديث وعن أسباب مقاومة الجهاز الديني الرسمي الذي ظل قروناً مستغلاً من الدولة الصفوية (١٥٠١ - ١٧٢٢) ثم من الدولة الفاجارية (١٧٩٥ - ١٩٢٥) .

يقول شريعتي : « إن الإسلام كان ديناً بدأ بـ (لا) نطق بها محمد الذي كان وارثاً لتراث إبراهيم ومظهراً للدين الذي هدفه توحيد الله وتوحيد الشعب . إن شعار التوحيد (لا إله إلا الله) يبدأ بـ (لا) طرحها الإسلام في مواجهة الشرك ونقصه بالشرك دين المنفعة ومصالح الأشراف أما التشيع فكان إسلاماً بدأ بـ (لا) نطق بها على : ذلك الوارث العظيم لتراث ونهج محمد ومظهر الإسلام والعدالة الحقيقية - إنها (لا) التي ردت بها على عبد الرحمن بن عوف رمز إسلام الأشراف ومصالح النخبة » .

هذه الرؤية البعيدة عن خرافات « التشيع الصفوي » والملتزمة بمهمة مثناة: تغيير المفاهيم الدينية التقليدية إلى جانب قراءة تجديدية تأخذ بعين الاعتبار روح العصر والتطورات الاجتماعية ، هي الأولى في نوعها من حيث الربط بين كل نضال سياسي داخلي وخارجي وبين النضال من أجل أوضاع أكثر عدالة وأقرب

للمساواة . إنها رؤية تأتي متأخرة زمنياً بالنسبة لما سوف يعرفه الشق السني منذ مطلع القرن العشرين .

الفقر عدو التقدم :

إذا كانت تركيا قد عرفت التيارات السياسية الاجتماعية منذ الثلث الأخير من القرن الماضي وإذا كانت المحاولات التقريبية بين الإسلام والاشتراكية قد بدأت مبكرة في تركيا فإن ذلك لا يعني إطلاقاً نمو فكر اجتماعي إسلامي متميز في المشرق السني . لقد اقتصر الأمر في تركيا على اظهار ما يوجد من صلة بين المبادئ الاشتراكية والتعاليم الإسلامية وقد تأكدت هذه المرحلة في مرحلة التحرر الوطني (١٩١٩ - ١٩٢٢) خاصة على يد الشيخ ثروت أحد كبار الثوريين الأتراك ومؤلف كتاب « صفحة من العصر الذهبي » الذي كان الغرض منه اظهار مدى الارتباط بين الإسلام والماركسية ولم يكن الشيخ ثروت حالة شاذة بل إن البلشفية التركية قبل ١٩٢٢ تميزت بعدم عدائها للإسلام وهو أمر سوف تضطر موسكو بعد ذلك إلى « تصحيحه » وارجاع اتباعها الأتراك إلى المنهج الماركسي - اللينيني الصرف وقد ساعدها في ذلك أوضاع الجمهورية التركية التي تبنت المقاومة العلنية للقوى الدينية والمحافظة .

ويجب أن نتظر أواسط الستينات من هذا القرن حتى تعود من جديد على سطح

تركيا توجهات داعية إلى « الاشتراكية الإسلامية » الرابطة بين القيم الإسلامية والمبادئ اليسارية ولقد ظل دعاة هذه النزعة مما يمكن أن يؤكد مثل هذه الرابطة في التاريخ التركي فاكشفوا في الطريقة البكداشية والبيرمية (القرن XIV) ملاح اشتراكية قبل ظهور المذهب الاشتراكي في أوروبا المعاصرة . كما وجدوا في الثائر الشيخ بدر الدين (القرن XV) المتمرد على السلطان المؤسس الأول لنظام جماعي إسلامي حديث إذ كان قد ألغى الملكية الفردية مقسما الثروة بالمساواة بين أفراد جماعته .

مثل هذا التوجه عرفته تركيا منذ أوائل هذا القرن لكنه كان لا يتجاوز غاية ظرفية تكتيكية سرعان ما تنقضي دون أن تحقق تطورا فكريا يذكر أو إضافة نوعية جادة .

هذا العمل سوف يشرع فيه كاتب ومناضل حلبى هو عبد الرحمان الكواكبي (١٨٥٤ - ١٩٠٢) وسوف يسير على نهجه مفكرون إسلاميون من أمثال رفيق العظم (١٨٦٧ - ١٩٢٥) وعبد القادر المغربي (١٨٦٧ - ١٩٥٦) وشكيب أرسلان (١٨٦٩ - ١٩٤٦) وعبد الرحمان البزاز ، هؤلاء جميعا سوف يتناولون المسألة الاجتماعية عبر الحديث عن انحطاط المسلمين مظهرين العلاقة بين المسألة السياسية والأوضاع الاجتماعية .

هكذا بدأ الكواكبي في كتابه بتقديم رؤية من أجل تحرير البلاد الإسلامية من

وطأة الحكم العثماني ومن أجل تحقيق النهضة الإسلامية دينيا واجتماعيا وسياسيا في نطاق اتحاد ذى نزعة ديمقراطية . وبذلك يقدم لنا أول دعوة لاقامة حياة عصرية تستند إلى تعاليم النصوص الإسلامية مؤكدة أنها لن تقوم « إلا بمحاربة الفقر » وانشاء « أصول المعيشة الاشتراكية » . يقول في كتابه « أم القرى » :

« إن الداء العام ليس الجهل ولا الاستبداد بل هو الفقر فهو قائد كل شر ورائد كل نحس .. القوة المالية مفقودة والشرعية مبنية على أن الأموال فيها جزء للفقراء . لكن الحكومات جبت من الفقراء لتغلق على الموسرين » (أم القرى) .

ولو تابعنا جل فقرات كتاب الكواكبي لوجدنا أن مسألة توزيع الثروة والأراضي وعدم حصر الملكية الزراعية والتفاوت الطبقي أصبحت قضايا مطروحة على الفكر الاجتماعى الإسلامى . إن الإسلام كما يفهمه الكواكبي يناصر الملكية المشتركة ويعارض الرأسمالية الكبيرة وكبار الملاك لكنه لا يحارب الثروة الناجمة عن العمل والتي تلبى حاجيات الإنسان الأساسية .

والكواكبي يطرح شعار « معيشة الاشتراك العمومى » ويؤكد أن مصيبة الشرق هي توالى الأنظمة السياسية المستبدة المرتبطة بأوضاع اجتماعية غير عادلة « فالأغنياء ربائط المستبد ولهذا يرسخ الذل في الأمم التي يكثر أغنياءها » (طبائع الاستبداد) وهو من ناحية أخرى يبين

مدى العلاقة الموجودة بين الاستبداد والاستغلال وبين الاستعمار الأوروبي للبلاد المتخلفة : « إن تحصيل الثروة في عهد الحكومة العادلة عسير جداً وقد لا يتأتى إلا من طريق المرباة مع الأمم المنحطة أو التجارة الكبيرة التي فيها نوع من الاحتكار أو الاستعمار في البلاد البعيدة مع المخاطر » (طبائع الاستبداد) .

ولمواجهة هذا الوضع يطرح الكواكبي منهجا اجتماعيا إسلاميا قائما على « الثروة العمومية المملوكة للمجموع والمخصصة للكافة » .

ومن المؤكد أن الكواكبي استفاد من الترجمات الأوروبية المتحررة الواردة على العالم الإسلامي والمتعلقة بالمسألة الاجتماعية وخاصة مونتسكيو لكنه تميز هو ومن سوف يأتون بعده لمعالجة مشكلة الفقر بأنهم يضعون أنفسهم كامتداد لبناء قائم على تفسير تقدمي للتراث العربي الإسلامي .

ويتميز الفكر الاجتماعي الإسلامي في هذه المرحلة الأولى بميزتين رئيسيتين :

١ - تأكيد على أسبقية الإسلام التاريخية على المذاهب الاشتراكية وعلى الرأسمالية والحرص على الأخذ من جوانبهما الإيجابية بغاية تحقيق العدالة في البلاد الإسلامية .

٢ - أن التقدم الذي عرفته أوروبا قام

على مبدأ التكافل الاجتماعي وهو مبدأ قامت عليه شرائع الإسلام حتى تكفل سعادة الإنسان . فبالتكافل يترك الإنسان أنانيته ومنافعه الخاصة وبه يشيع وتعم الصناعة وتصبح الأمة مرهوبة الجانب .

وهكذا فإن المسألة الاجتماعية سوف تتركز على التكافل الذي يقوم على أنه يملك وظيفة أخلاقية ضابطة رادعة تحمي « الطبقة النازلة » من جشع « الطبقة العالية » وتفنى بفضل فريضة الزكاة كل « عوامل البغضاء والشحناء وحروب الطبقات » .

مثل هذا الطرح لا يقدم من جهة أدوات تحليل قادرة على تجاوز الوضع السائد وهو من جهة أخرى يؤكد على الاختيار السياسي في طرح القضايا الاقتصادية والاجتماعية فلا يبين العلاقة بين رأس المال والعمل ولا قضية الثروة وتوزيعها بل يكتفى باشعار فئة الأغنياء بأن للفقراء حق معلوم في أموالهم ومطالبية الحكومة الإسلامية باجبارهم على دفع الزكاة إن لزم الأمر .

المسألة الاجتماعية تفقد في هذه المرحلة كل تأصيل وكل هيكلية ، فلا تحديد لأشكال الملكية ولا تحديد لطبيعة العلاقة بين الدولة والملاك ولا ربط بين هذه المفاهيم والتصور الإسلامي .

نحن إذن أمام محاولة أولية تهدف التوفيق السياسي بين إشكالية التقدم في البلاد

الإسلامية وبين ضرورة مواجهة النفوذ
الرأسمالي الاستعماري وبين الحاجة
لاستئصال الفقر السائد بين عموم
المسلمين .

يقول الكواكبي عن الثروات المحتكرة
من قبل فئة قليلة أنها : « تضيق على
حاجيات الغير وأنه لا تكثر (الثروة) إلا
عند مواطني الحكومات غير العادلة وغير
المنتظمة ففي ظل الحكومات المستبدة
يسهل تحصيل الثروة » (طبائع
الاستبداد) . أما شكيب أرسلان فهو
يعتبر الزكاة حلاً جذرياً ضد الفقر ووقاية
من الاشتراكية والشيوعية : « تلك الفتن
القادمة على المسلمين بلا ريب » (حاضر
العالم الإسلامي) .

هذه هي المرحلة الأولى للفكر
الاجتماعي الحديث الذي تميّز بتقرير
مجموعة من المفاهيم العامة بعضها مستند
للتجربة الإسلامية الأولى في عصر
الرسول ثم خلفائه الراشدين وبعضها
مستوحى من التيارات الاشتراكية
الأوروبية الحديثة من أجل إقامة تعايش
عادل بين الأثرياء والفقراء في ظل نظام
اقتصادي موجه من طرف الدولة
الإسلامية المتحررة من النفوذ الأجنبي
والقادرة على تحقيق التقدم الحضاري .

إنها مرحلة إرهابات للفكر الاجتماعي
سوف تجد في مجموعة سيد قطب تحولاً
هاماً منذ نهاية الأربعينات لكنها لن تجد
الرواج اللازم في صفوف التحرك

الإسلامي الذي سيعرفه العالم العربي طيلة
الخمسينات والستينات .

من التكافل الاجتماعي إلى اشتراكية
الإسلام :

لا يخفى الاشتراكيون والشيوعيون
السوريون استغرابهم من موقف الإخوان
المسلمين في سوريا سنة ١٩٥٩ تجاه قوانين
الاصلاح الزراعي الذي سنته دولة
الجمهورية العربية المتحدة ، ومما يزيد الأمر
غربة أن زعيم الإخوان المسلمين في سوريا
مصطفى السباعي (١٩١٥ - ١٩٦٤)
كان أول من طالب في الجمعية التأسيسية
السورية بذلك قبل عشر سنوات وكان
لمشروعه الداعي إلى إعادة توزيع الأراضي
الفلاحية الأثر السيئ لدى كبار
الاقطاعيين السوريين فلقد كان السباعي
يعتبر منذ ١٩٤٩ أن الاصلاح الزراعي
ضرورة اجتماعية تحول دول اإهمال مساحات
شاسعة من الأراضي الفلاحية وتمنع استبداد
الملاكين الكبار بصغار الفلاحين وكان يبنى
موقفه هذا على أصول إسلامية ، فإن كان
عمر في مدة خلافته قد منع كبار الصحابة
من حرية التنقل والخروج إلى الأمصار وإذا
كان للحاكم المسلم أن يحدد ربح التجار
ويمنع الاحتكار في المواد الضرورية فإن له
أيضاً حق إعادة توزيع الأرض على
الفلاحين وفق مقاييس جديدة .

هذا الموقف من زعيم الإخوان المسلمين
في سورية جاء نتيجة لتحوّل هام حصل في
الفكر الإسلامي الحديث بعد الحرب

العالمية الثانية وعلى يد رجال نظّروا للمسألة الاجتماعية بشكل منهجي محدد . ومن أبرز هؤلاء سيد قطب - عبد القادر عودة - محمد الغزالي - البهي الخولي (من مصر) ومصطفى السباعي (من سورية) .

هذه المجموعة تنتمي إلى حركة الإخوان المسلمين التي تأسست في مصر في أواخر العشرينات من هذا القرن ثم أوجدت لنفوذها امتدادات في عدد من بلدان المشرق العربي . والذي لا يجب أن نغفل عنه أن هذا التنظير الاجتماعي على أهميته لا يمثل الخط السائد والرسمي للحركة فهو مجرد اجتهادات شخصية لبعض مثقفي الإخوان تتسارع معه الحركة دون أن تصبح مُلزمة به . لذلك فلقد ظلت قواعد حركة الإخوان وقياداته السياسية رافضة أن يكون لها موقف اجتماعي صريح مؤكدة بذلك أن دعوتها تتجه إلى الغنى والفقير ، العامل وصاحب رأس المال ، الفلاح ومالك الأرض . وبذلك كان تناول الحركة الرسمي للمشكلة الاجتماعية يتم أساسا (خاصة في مصر) من منظور أخلاقي فهي تؤمن أن سلام المجتمع رهن سيادة الرحمة والحب بين أفرادهِ ولذلك فقد نشط الخطاب الذي ينمى معاني التعاون والتضامن متغافلة عن طرح قضايا ضمانات الحياة المعيشية وكفالة الرزق وضمان التوازن الاجتماعي بين الذين يملكون والذين لا يملكون . أكثر من ذلك فإن بعض القيادات الرسمية لحركة الإخوان - بالإضافة إلى عدد من شيوخ

الأزهر - ظلت تنظر بكثير من الحذر إلى كل محاولات تعميق الفكر الاجتماعي الإسلامي بشكل يجعله آخذا بعين الاعتبار روح العصر التي تدفعه إلى تقديم الاجتهادات الاجتماعية اللازمة من أجل إقامة العدل ومحاربة الاستغلال .

هكذا فإن كتب « سيد قطب » التي نشرت في أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات والتي كتبها قبل انضمامه لحركة الإخوان المسلمين في مصر - ظلت مهمة في داخل الحركة بالمقارنة لما كتبه بعد ذلك من كتب إسلامية سياسية رافضة . نفس الأمر حصل لكتاب « اشتراكية الإسلام » لمصطفى السباعي الذي قدمه سنة ١٩٥٩ فإنه انتقد بشدة من طرف عدد من الإسلاميين والأزهريين لأنه « خروج عن الدائرة الإسلامية وادخال لبدعة لم تكن موجودة في الإسلام » .

هذا الموقف الرسمي لم يمنع النخبة المفكرة في داخل حركة الإخوان خاصة من تناول هذه القضية محدة لها أصولها العقائدية الدينية (قطب - عودة) ومبينة التشريعات اللازمة لضمان الحقوق الطبيعية لكل المواطنين (السباعي - الغزالي - القرضاوي - الخولي) وبذلك تحوّل الفكر الاجتماعي الإسلامي في مرحلته الثانية من طور المفاهيم العامة المتقاطعة التي لا ينتظمها بناء كامل واضح والتي تكتفى بالدعوة إلى الانفاق والصدقة إلى طور يأصل إسلاميا لمسألة العدالة الاجتماعية

ويقدم التشريعات الكافية والمتكاملة لكل جوانب المشكلة الإنسانية والاجتماعية المطروحة .

فما هي الاضافات النوعية التي قدمتها هذه المجموعة من الإسلاميين فيما بين نهاية الأربعينات ونهاية الخمسينات ؟

أولا : على المستوى العقائدى النظرى :

يتفق إسلاميو هذه المرحلة على نقطة انطلاق رئيسية يتفاوت وضوحها من كاتب إلى آخر وتمثل في الاعتقاد بأننا اليوم لا نستطيع أن نحقق أى تغيير جاد في العالم الإسلامى بمجرد توجيه الفرد في أخلاقه وسلوكياته ، ذلك أن الأنظمة السياسية والاقتصادية أصبحت اليوم مبنية على خلفيات أيديولوجية مفصلة وهذا خلافا لما عرفه الإسلام في عهده الأول الأمر الذى سهل انتشاره بسهولة نسبية عندئذ ، لأنه لم يطالب المسلمين برؤية أيديولوجية متكاملة وبرامج سياسية واقتصادية نابذة عنها . لقد كانت الأوضاع الفكرية والاجتماعية دون ذلك بكثير . أما اليوم فلقد عرف العقل الإنسانى عمقا نظريا وبناء اجتماعيا واقتصاديا في غاية التعقيد لهذا فإن حل المشكلة الاجتماعية عند منظري المرحلة الثانية يحتاج إلى عمل تأصيلي يقدم قراءة لثلاث قضايا أصولية تتمحور حول :

(أ) ما هو الإسلام ؟ (ب) ما هو التوحيد ؟ (ج) وما هي غائية الخلق ؟

يقول « سيد قطب » عن الإسلام :
« إنه عقيدة الضمير التى ينبثق منها

سلوك في المجتمع ويقوم عليها نظام للحياة يتناول نشاط الفرد في حياته العائلية والاجتماعية والدولية » الإسلام إذن شعائر تعبدية وشرائع لتنظيم الحياة في ضوئها وبالتالي لا مجال للفصل بين الدين والدولة مع التأكيد على أن قضية الحكم ليست دينية أى لا تقوم على تفويض من طرف الرب بل إن الحاكم مدنى واطروحاته محل قبول ورفض .

أما التوحيد فليس يعنى عند منظري الطور التالى إلا « تحرير الوجدان البشرى من عبادة أحد غير الله أى تحقيق المساواة بين حقوق الناس وواجباتهم » فالتوحيد بهذا المعنى هو التحرر المطلق الذى يعنى على أرض الواقع المساواة في الحقوق الإنسانية - فالكل لآدم وآدم من تراب - وعنه تنتج المساواة بين الأجناس وبين الرجل والمرأة لأن الأصل واحد والنشأة واحدة .

أما غائية الخلق فهى تعنى أن الكون كله مخلوق من أجل الإنسان وبالتالي فالبشر مخلوق بعضهم لبعض أى أن العلاقات الاجتماعية مدعوة إلى أن تقوم على أساس المساهمة الجماعية حتى يتحقق الهدف من الحياة ، وكل خرق لهذا الشرط لا يمكن أن يؤدي إلاً لحبوط عمل المستخلفين ، (عودة) فالله لم يسخر ملكه لفرد ولا لفئة بل للبشر جميعا وجعله مشاعا بينهم .

واضح أن هذه القضايا التأصيلية

الثلاث تتظافر في مجملها من أجل هدف واحد وعبر منهجية واحدة . فهي من جهة تهدف لبناء موقف ملتزم بقضايا الإنسان المعاصر في البلدان الإسلامية متبينة في ذلك منهجية تجديدية يتفاعل فيها النص مع الواقع تفاعلا جدليا وتنظر للوجود الإنساني في صيرورته وتطوره لا من ثباته واستقراره ..

ومن هنا فالنظم الإسلامية يجب أن يستوحى العقل البشرى من المبادئ الخالدة لأن الحياة تتطور باستمرار ذلك أن الحالات الاجتماعية لا تتكرر أبداً في التاريخ وإنما تتشابه مجرد التشابه (قطب) . لهذا فلا بد من حلول جديدة باستمرار في ظل المبادئ العامة حتى يمكن للفكر الإسلامي أن يستوعب تطور الحياة ورقبها . وينطلق البحث عن التقنيات الإسلامية المحققة للعدل واللائقة للعصر من بحث جملة من المسائل التي نلخصها في المحور التالي .

ثانيا : الثروة من يملكها وكيف يتم التصرف فيها ؟

يؤكد عبد القادر عودة أن استغلال الكون من قبل الإنسان يولد مالا ورغبة في الادخار لكنه يتفق على مبدأ أساسى مع سائر من تناول هذه القضية أن المال كله لله ولا يملك البشر إلا حق الانتفاع به فالملكية في الإسلام من هذا المنظور ملكية منفعة وليست ملكية حقيقية .

وانطلاقا من هذه القاعدة الأساسية تنجم عدة تطبيقات من بينها :

- للجماعة المسلمة عن طريق الحكام وأهل الشورى أن تنظم طريقة الانتفاع بالمال لأنه مجعول لمنفعة الجماعة وهي قادرة أن ترفع يد المالك عن المال إذا اقتضت ذلك مصلحة عامة مع تعويضها له عن ملكيته المنفعة تعويضا مناسبا .

- يبيح الإسلام حرية التملك بدون حد إلا أنه يميز للجماعة بواسطة ممثليها وباعتبارها القائمة على حقوق الله والمنظمة لها أن تحدد ما يملكه الشخص من ثروة إذا اقتضت ذلك مصلحة عامة .

- يقرر الإسلام أن للغير حقوقا مفروضة في الأموال عملا بحديث الرسول : « أن في المال حق سوى الزكاة » فبالإضافة إلى الزكاة يوجد الاتفاق بحديثه العادى والضرورى . فللحكومة الإسلامية أن تأخذ ما يزيد عن حاجة الأغنياء لترده على الفقراء هذا في الحد العادى ولها أن تتجاوز ذلك إلى الجزء المخصص لسد حاجة الغنى في أوقات الضرورة .

من هنا يمكن القول أن سياسة المال حسب قطب ومجموعته قائمة على أن الملكية الفردية حق مقرر في الإسلام لكنه قائم على شرط أساسى هو أن يكون المجتمع متوازنا لا اختلال فيه . فإذا وجدت حاجة يكون حق المجتمع مطلقا في كل المال ولا يقف في وجهه حق الملكية الفردية .

يقول « سيد قطب » : « إن في يد الدولة

أن تشرع الملكيات والثروات جميعا وتعيد توزيعها على أساس جديد ولو كانت هذه الملكيات قد قامت على الأسس التي يعترف بها الإسلام ونمت بالوسائل التي يبررها . (معركة الإسلام والرأسمالية) .

وبناء على هذا التوجه يبين مصطفى السباعي في « اشتراكية الإسلام » ثلاثة قضايا كبرى تميز بها عن بقية جماعته وهي : ١ - التأمين . ٢ - تحديد الملكية الزراعية . ٣ - حقوق العمال .

وخلاصة رأيه في ذلك أن المشكلة الاجتماعية في الإسلام لا تقوم على الصدقة بل تقوم بتشريع قوانين ضامنة للتكافل الاجتماعي وليست متروكة لرغبة الفرد الذي قد لا يبال كثيرا بفقر الآخرين وحاجتهم .

وفي هذا الخصوص يدعو السباعي إلى اعتبار أن الملكية الفردية وظيفة اجتماعية يمكن أن تستمر في حدود الاعتدال وتسحب عند حصول أي خلل انطلاقا من قاعدة الحجر على السفهاء ومن حديث : « الناس شركاء في ثلاث : الماء والكلاء والنار » . لذلك يتبنى تأمين الصناعات والمرافق العامة والأرض وما شابهها بعد استشارة الخبراء الاقتصاديين والاجتماعيين . أيضا يرى أنه لا بد من تحديد الملكية الزراعية سدا للذرائع ورفعاً لكرامة الفلاحين وتحقيقاً لحاجياتهم الأساسية . أما العمال فالسباعي يعتبر أن القرآن كرم العمل واعتبره نعمة فلا بد

للعامل أن يتقن عمله ولا بد لرب العمل أن يرعى عماله وذلك بأن يكون الأجر على قدر العمل وأن يكون العمل على قدر الطاقة . من هنا أصبح واجبا تحمل مرض وعجز العامل وضمان كرامته المعيشية وتأمين نفقاته العائلية .

وإذا كان منظرو هذه المرحلة الثانية لم يتفقوا على مصطلح واحد يعبر عن رؤيتهم للبناء الفكري والاجتماعي القادر على تحقيق العدل فاختر البعض مصطلح العدالة الاجتماعية وذهب البعض إلى الاشتراكية الإسلامية في حين اكتفى البعض بالتكافل ، رغم ذلك فإنهم في مجموعهم متفقون على أمر أساسي هو ضرورة قيام سياسة إسلامية للمال واضحة لا لقاء بينها وبين الرأسمالية لأن « الحطام البشري الذي يعد بالملايين (في بلاد المسلمين) لا يتسنى له الشعور بالمقدسات لأنه مشغول بشعور الجوع والحرمان » .

إن جهود مجموعة المرحلة الثانية ممن تناولوا مسألة العدالة الاجتماعية إسلاميا سوف تبقى هامشية ذلك أن عموم القيادات السياسية والدينية الإسلامية سوف تقاومها بهدوء فسوف تُتجاهل هذه الأطروحات مقابل تركيز التناول التقليدي للمعطيات الاجتماعية ومقابل انتشار الشعارات الكلية من مثل الحاكمية لله والحكم بالقرآن وتجهيل المجتمع .

وواضح أن وراء هذا التوجه جملة اعتبارات منها ما يتعلق بالفكر الديني

السني الحديث ومنها ما هو سياسي .

فمن جهة نلاحظ أن الفكر الديني لم يتطور بنفس القدر الذي تطوّر به الفكر الاجتماعي والسياسي في البلاد العربية طيلة النصف الأول من هذا القرن - أكثر من ذلك لقد شهد هذا الفكر من جراء التحولات السياسية والاجتماعية انفتاحا وعمقا ليس له نظير في الأطروحات الدينية التي واصلت منهجيتها التقليدية ونسقها الانطوائى .

من جهة ثانية فمما زاد الأمر تعقيدا أن عدداً من الأنظمة السياسية العربية ذات التوجه العلماني حولت خلافاتها العقائدية مع الحركات الإسلامية إلى خلافات سياسية انتهت في الغالب بالتصفية الدموية هذا على الرغم من أنها تبنت جانبا هاما من الاختيارات الاجتماعية للنخبة الإسلامية التي ذكرناها سابقا معزولة عن أصولها الدينية مما عمق القطيعة بين تلك الاختيارات وعموم الإسلاميين الذين أصبحوا يقفون بوعى أو دون وعى بجانب القوى المحافظة والمستغلة محاربين الاجراءات التي كانت تهدف تطوير الأوضاع الاجتماعية والتخفيف من العناء اليومي للعامل والفلاح وتقليص التفاوت الطبقي الفاحش .

وهكذا فإننا لا نصل إلى نهاية الستينات حتى نقف على انتكاسة كاملة للفكر الاجتماعي الإسلامى الذى تبرأ منه الإسلاميون السنة واعتمدته أنظمة ثورية غير

إسلامية في توجهاتها النظرية . ويجب أن ننتظر محاولات مفكرين شيعة سوف يواصلون نفس التوجه في ظروف فكرية واجتماعية أقسى مما عرفه نظراؤهم السنة .

الشيعة ومحاولة تجاوز الانتكاسة :

« لا يكفى أن نعرف من الإسلام مناداته بالعدالة وإنما يجب أن نعرف تصورات التفصيلية للعدالة ومدلولها الإسلامى الخاص » . هذا هو ملخص مشروع محمد باقر الصدر فى كتابه « اقتصادنا » المنشور سنة ١٩٦٠ وهو الكتاب الذى يواصل فيه مشروع كتاب المرحلة الثانية (قطب وعودة) فى المسألة الاجتماعية . والذى يقرأ لباقى الصدر يدرك بسهولة أنه لم يكتب كتابه لطائفته الشيعية فحسب فهو رغم تكوينه الشيعى حريص أن يكون خطابه إسلاميا يتجاوز به النعرات الطائفية الضيقة . لذلك فهو مع استشاداته الكثيرة بالمراجع والعلماء الشيعة فهو كثير الاستعمال للمراجع السنية . وبقاى الصدر فى هذا المنهج لا يختلف عن نظيره الايرانى على شريعتى (١٩٣٣ - ١٩٧٧) الذى حرص دوما على تجاوز الخلافات المذهبية بين السنة والشيعة وهى الخلافات التى لا تخدم فى نظره إلا أعداء الإسلام من استعمار وصهيونية . ويجمع بين الرجلين حرص مشترك على الالتزام بقضايا الإنسان من أجل بناء مجتمع إسلامى جديد خال من التعصب والظلم والتبعية ويتبلور هذا

الحرص في أمرين أساسيين :

١ - الإسلام هو ابتعاد عن السلبية وتحمل للمسؤولية من أجل إيجاد علاقات جديدة عادلة .

٢ - تقديم قراءة جديدة لمسائل دينية ومذهبية في إطار عصرى جديد يمزج بين نصوص التراث وبعض أدوات التحليل الغربية .

وعلى الرغم من أن باقر الصدر وشريعته اختارا تمشياً تنظيرياً متشابهاً في أكثر من وجه فلقد كان لكل منهما أسلوبه الخاص في تناول القضية الاجتماعية .

لقد حرص باقر الصدر على مواصلة نفس المسيرة التي سبقه إليها قطب وعودة والسباعي محاولاً إقامة منظومة كاملة تحمل اسم الاقتصاد الإسلامى اعتبر المسألة الاجتماعية إحدى ركائزها الثلاثة .

أما شريعته فقد تبنى تمشياً يصحح فيه المفاهيم السائدة والخطأ عن الإسلام وتاريخ الشيعة مقيماً كل قراءته الجديدة على البعد الاجتماعى - السياسى ومؤكداً لكل من يقرأه أن العودة للفكر الدينى إنما هى عودة فى الواقع إلى أكثر الأفكار عصرية وأعمقها أصالة .

لذلك تبدو قراءة ما تركه الرجلان مكملة بعضها البعض وإن كانت تمثل نوعاً من النشاز الواضح بالنسبة لعموم الفكر الدينى والاجتماعى الشيعى الحديث فكما أن المؤسسة الدينية ظلت فى إيران متحفظة

من آراء وتحليلات شريعته حياً وميتاً فإن المراجع الشيعية العراقية اتخذت من أطروحات باقر الصدر الاجتماعية موقفاً مشابهاً .

وسنحاول فيما يلى تلخيص أبرز أفكار الرجلين فى نقاط رئيسية تجعلنا ندرك سبب المخاوف الرسمية الشيعية مما تركه المفكران :

(أ) باقر الصدر والاقتصاد الإسلامى :

يهدف باقر الصدر إقامة منظومة كاملة باسم الاقتصاد الإسلامى تقوم هيكلتها على عناصر ثلاثة : ١ - مبدأ الملكية المزدوجة . ٢ - تحديد الحرية الاقتصادية . ٣ - مبدأ العدالة الاجتماعية .

* ففى خصوص المبدأ الأول يعتبر باقر الصدر أن المجتمع الإسلامى - خلافاً للمجتمعات الرأسمالية والاشتراكية - لا يقر بشكل واحد للملكية فلا هو يتفق مع الرأسمالية فى أن الملكية الفردية هى الأصل ولا مع الاشتراكية فى أن الملكية العامة هى الأساس بل يتبنى أشكالاً مختلفة للملكية فى وقت واحد فهناك الملكية الخاصة والملكية العامة وملكية الدولة ويعتبر أن لكل شكل من هذه الأشكال حقل خاص يعمل به ولا يعتبر شيئاً منها شذوذاً أو استثناءً أو علاجاً مؤقتاً .

* يعتبر أن العمل هو الأساس الرئيسى للملكية الخاصة وإن كل الثروات التى لم تتدخل يد البشرية فيها انشاء وتركيباً

كالأرض الزراعية والمعادن والثروات الطبيعية فلا يجوز بحال أن تدخل في الملكية الخاصة ويجوز من هذا أن كل من أحيا أرضاً ميتة أصبحت من حقه ما لم يعمل فيها بناء على النصوص الشرعية التي تجعل للفرد الخلافة في الأرض والتي تخضع الملكية لمتطلبات هذه الخلافة .

★ العدالة الاجتماعية في نظر باقر الصدر تقوم على أساس الكفاية فيجب على الدولة الإسلامية أن توفر للفرد الكفاية كماً ونوعاً بحسب ظروف المجتمع ويدخل في ذلك سائر الحاجات السائدة في المجتمع الإسلامي تبعاً لمستوى المعيشة العام ، فالمال يجب أن يكون متداولاً بين عموم أفراد المجتمع أي أن يعيش الجميع مستوى واحداً من المعيشة مع الاحتفاظ بدرجات داخل هذا المستوى الواحد فالاختلاف ليس طبقياً قائماً على تناقض كلي بل هو تفاوت في الدرجة فقط .

★ أن مبدأ تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية أساسي لكن الاختلاف في مساحة هذا التدخل ويعتبر باقر الصدر أن هذا التدخل ضرورة ملء ما سماه منطقة الفراغ في التشريع وهذه المنطقة حتمية في رأيه لأنها تشكل ضماناً صلاحية التشريع الإسلامي بشكل متواصل يتناسب مع الظروف الحياتية المتطورة فيما أن التشريع نظرية صالحة لجميع العصور كان لابد لأعطاء الصورة هذا العموم والاستيعاب أن ينعكس تطوّر العصور فيها ضمن عنصر

متحرك هو عنصر منطقة الفراغ ويبدى الحكومة أن تكيفه وفق الظروف والأدلة التشريعية .

ولقد وجد هذا المشروع انتقاداً شديداً من قبل اليساريين العرب بتهمة أنه يهدف إرضاء أوسع الجماهير الممكنة دون اعتناء بمقولية الانتاجية وسلامة الدورة المالية وأنه يقوم في جزء هام منه على المساعدات المالية والتسهيلات البنكية رغم ما تؤدي إليه من تضخم رهيب تصعب السيطرة عليه . لكن هذا لم يقلل من أهمية المشروع باعتبارها مرحلة جديدة في الفكر الاجتماعي الإسلامي بهدف الخروج من طور الشعارات العامة والدخول في طور بناء الدولة الإسلامية . لكن هذا التوجه سوف يقابل باستمرار بفكر ديني محافظ ومرتبطة ببناء اجتماعي طبقي حريص أشد الحرص على مصالحه وامتيازاته .

(ب) على شريعتي والتشيع الأحمر :

يتفق مؤرخو الثورة الإيرانية على اختلاف مشاربهم على أن « شريعتي » كان من خلال كتبه ومحاضراته وبحوثه أحد الرموز البارزة الذين أقاموا الجسر بين الأطروحات الدينية والجيل الجديد من أبناء الجامعات وأبناء الطبقة الوسطى فعن طريق ما تركه هو وباقر الصدر (اقتصادنا - فلسفتنا) وبني صدر (الاقتصاد التوحيدي) استوعب المثقفون الشبان خاصة الأطروحات الدينية خاصة في المجال الاجتماعي والسياسي وفي فترة كانت إيران

تمر فيها بتحولات اجتماعية هامة بدأت مع حركة محمد مصدق في الخمسينات ثم دعمها النظام الحاكم طيلة الستينات والسبعينات بمزيد من الانفتاح على الغرب وتحطيم مؤسسة الجيش واعطاء حصانة خاصة للرعايا الأمريكان مع تعميق التغييرات الهامة في البنية الاجتماعية والاقتصادية لايران صاحب هذا انحسار كبير للحركة اليسارية والشيوعية الإيرانية مما أتاح للأطروحات الدينية أن تصبح عنوانا للتمسك بالأصالة وسياجا يحمي الاستقلالية وايدولوجية معبئة في الكفاح الوطني المناهض للسيطرة الأجنبية .

هكذا وجد شريعتي أو « معلم الثورة » كما يُدعى من قبل أنصاره مجالا رحبا للتحرك على الصعيد الأيديولوجي الفكري خارج كل التنظيمات السياسية التقليدية .

ومن يطالع جملة أفكاره يلمس مدى الاتفاق المنهجي الذي يجمع بينه وبين باقر الصدر في ضرورة طرح قراءة جديدة للإسلام - عقيدة وشريعة - تحتل فيها المسألة الاجتماعية بعداً رئيسياً على عكس ما كان يدعو إليه قسم من الجهاز الديني الشيعي الراغب في المحافظة على « حياة » المؤسسة الدينية وعدم تورطها في النزاعات السياسية والاجتماعية - ونستعرض فيما يلي أهم مواقف « شريعتي » فيما أسماه هو بنفسه التشيع الأحمر المناهض للتشيع الأسود الداعي للاستسلام والتبعية .

★ إن المعركة الماثرة بين الشيعة والسنة

هي معركة ماثرة من أجل الهاء المسلمين عن معركة الإسلام ضد الاستعمار والإسلام ضد الصهيونية - إنها معركة تطرح قضية اغتصاب « فذك » (أرض كانت لفاطمة يعتبر الشيعة أن أبا بكر انتهكها منها) لتلهي المسلمين عن اغتصاب فلسطين .

★ في مؤلفه « اسلام شاسي » (معرفة الإسلام) يشرح شريعتي مسيرة الإسلام الأولى فيرى أن الإسلام الذي جاء مكملًا للرسالات الأخرى ومتواصلاً معها كان دين الفقراء والمستضعفين لقد كان ثورة المضطهدين والعبيد ضد السادة من قريش وأغنياء الجزيرة . فهو دين يهتم بالدنيا والآخرة ويمنح تصوراً شاملاً للحياة الاجتماعية والاقتصادية . إنه يشكل ايدولوجية جديدة تماماً قادرة على تحرير الرازحين تحت حكم الأكاسرة والقيصرة ومختلف المستبدن والطواغيت .

★ أما التشيع فهو عنده مسألة اجتماعية أساساً إنه حصيلة الصراع داخل قريش ذاتها بين الفقراء والعبيد والمستضعفين الذين تمسكوا بالإسلام منذ البداية سلاحاً لتحررهم وانعتاقهم وبين سادة قريش وأغنيائهم الذين حاربوا الإسلام منذ البداية ولم ينتموا إليه إلا مرغمين . لقد قضى على ٢٣ سنة في جهاد المستكبرين ومن أجل اعداد الثورة و ٢١ عاما بعد وفاة الرسول

سكت خلالها على الخلفاء الثلاثة من أجل وحدة المسلمين ثم كرس السنوات الخمس الأخيرة من حياته في محاولة تطبيق العدالة .

* إن كان شريعتي يتحدث عن الإسلام بأنه دين المستضعفين وأن الله هو رب المستضعفين فإنه لا يختصر الإسلام في صراع طبقي أى كتنضال طبقة ضد أخرى إن الإسلام بدأ كصراع طبقي وحركة كان الفقراء أساسها لكن أفقها كان إنسانيا وعالميا . إن المستضعفين قاموا بالثورة من أجل البشرية لا من أجل الطبقة لذلك فلا بد من مقاومة كل عودة لتحكم طبقة معينة . إنه بذلك يرفض الصيغة الاشتراكية الحديثة للثورة وللصراع الطبقي ويفسر الانقسامات الاجتماعية عبر التاريخ بأنها بين قطبين : قطب يمثله ثلاثي : الملك والذهب والمسيحة ، وقطب يمثله ثنائي الله والناس في إطار مجتمع لا طبقي عبّر عنه القرآن بمصطلح الأمة . إن شريعتي يناضل من أجل مجتمع لا طبقي - هو الأمة - يتحرر فيها المستغل والمستغل ويرتقى الإنسان ليصبح « خليفة الله » بعد أن تزول مظاهر الشرك في المجتمع بإقامة نظام اجتماعي قائم على العمل وملكية الشعب وقائم على الأخوة التي هي أهم وأعلى من مفهوم المساواة .

- إن مشروع « شريعتي » يمكن

تلخيصه في أمرين رئيسيين :

١ - إحياء الإسلام كنظرة للعالم - أو أيديولوجيا - تحدّد موقفا من القضايا المعاصرة وتضع أسسا ومعايير لبحثها . وأهم القضايا التي يركز عليها « شريعتي » هي : الاستعمار - الديمقراطية - الاشتراكية - التخلف - التغرب - انحلال القيم الأخلاقية .

٢ - أن هدف هذا الإحياء هو إقامة مجتمع الأمة حيث يمتزج الشعب بالقيادة فلا ليبرالية ضائعة ولا دكتاتورية متسلطة ولا قائد شبه إله - إنه المجتمع الذي يقوم على أساس الكتاب والميزان والحديد حيث استمرارية القيادة مرهونة بالالتزام بالمبادئ وبعملها نحو إزالة الفروق والراتب ونحو توحيد البشر على جميع الأصعدة .

هذه هي محاولة « شريعتي » التي تمثل مع محاولة باقر الصدر الاقتصادية عملا متكاملًا هما بمثابة الوجهين لمسألة واحدة هي التنظير للتحرر الاجتماعي للإسلام الحديث . ولقد وجدت محاولة الرجلين الأثر الذي أراداه بالخروج خارج الفضاء الشيعي مما حقق انتشاراً لكتبيهما في صفوف عدد من المثقفين السنة غير أن هذا لا يجب أن يخفى عنا محدودية هذا الانتشار بالنظر لاختلاف الاطار المرجعي الشيعي في قضايا رئيسية عن الاطار السني

(الامامة - الاجهاد) .

لكن أهمية المحاولة الشيعية تكمن في فتحها لأبواب أغلقت أثر ما حرره قطب وعودة والسباعي ، ومثل هذا المسعى يحرص عليه عدد من الكتاب الإسلاميين العرب من مثل فهمي هويدي وفتحى عثمان وحسن حنفى وهى محاولات - على اختلافاتها في بعض الجوانب تقترح المواصلة بالفكر الاجتماعى الإسلامى من المواقع التى توقف عندها في الستينات مستفيدة من انتشار ظاهرة « الصحوة الإسلامية » التى كادت أن تعم البلاد العربية والتى تبدو في أشد الحاجة إلى تنظير يحولها من المد العنيف إلى الانتماء الواعى إلى قضايا الإسلام المعاصرة ومن أبرزها وأهمها قضية العدل الاجتماعى .

خلاصة :

لقد اقترن مصطلح « العدل » الذى ظهر في الفكر الإسلامى مع فلسفة المعتزلة الدينية (القرن ٢ هـ / ٩ م) بالله . وتركز على أبعاد كل التصورات التى تنافى الاعتقاد بعدله . لكن مسألة العدل وإن كانت فرعاً عن التوحيد فإنها جاءت أثر مواجهة لقضية عملية وسياسية . لقد اهتز الضمير الإسلامى من جراء الاجراءات السياسية الدامية بين الصحابة والتابعين منذ منتصف القرن الأول واستمر بعد ذلك على أشد ما

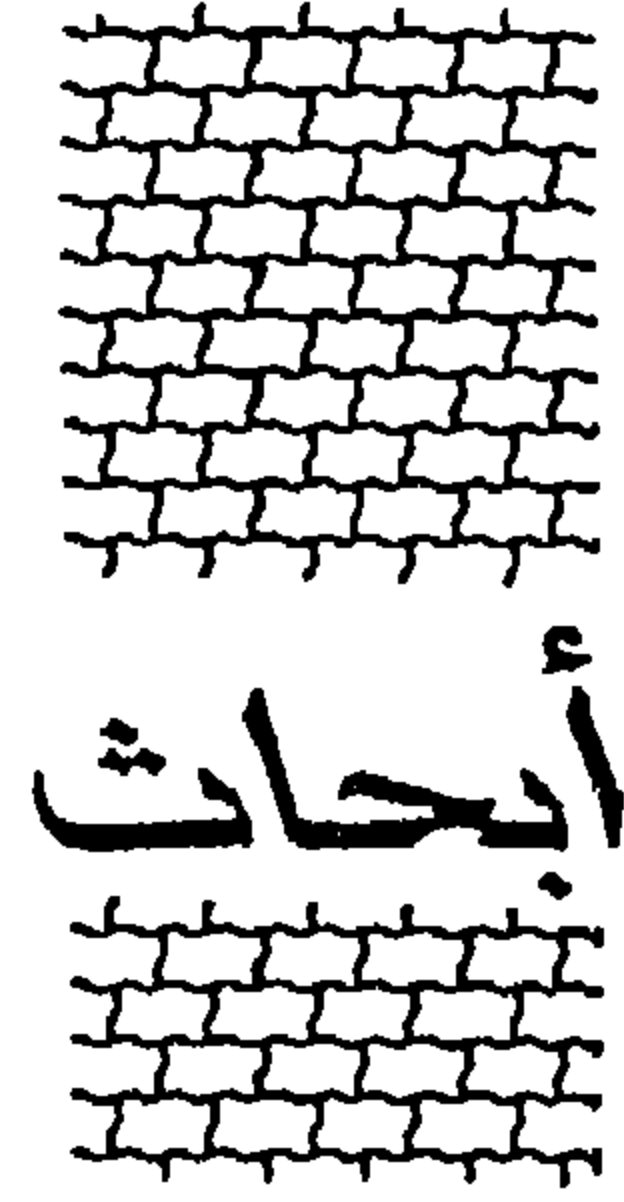
يكون وكان السؤال : هل كل ما حصل ويحصل أمر اجبارى لا حيلة للإنسان فيه ؟ أم أنه اختيار من الإنسان وتعبير عن قدرته ؟ وكان جواب المعتزلة باثبات حرية الارادة الإنسانية وتنزيه الله عن الظلم والاكراه لأنه عدل حكيم لا يأمر بالقبح ولا ينهى عن الحسن .

طرح قضية العدل في القديم كانت مرتبطة بالله لكنها كانت استجابة لأوضاع إنسانية وصراعات سياسية . وفي العصر الحديث فإن اشكالية العدل أصبحت مقترنة بالإنسان أساساً لمواجهة التحديات السياسية والاجتماعية الحادة التى عرفها المسلمون طيلة هذين القرنين . إن محرك مسألة العدل ظل واحداً في الماضى والحاضر لكن طرق التعبير عنه اختلفت ففى حين ارتبط موضوع العدل بالله في القديم نظراً لأولوية التوحيد في تلك المجتمعات ونظراً للتركيبية الاجتماعية والفكرية لها ، نجد أنفسنا اليوم نربط بين العدل ومشاكل الإنسان المادية والاجتماعية أساساً نظراً للتحويلات التى طرأت على فهمه للدين من ناحية وعلى تعقيد بنيته الاجتماعية والاقتصادية من ناحية أخرى .

بذلك سوف يقع التركيز على مشاكل المال وتوزيع الثروة والاصلاح الزراعى وما شابهها من قضايا طيلة المراحل الثلاث

الحديثة للفكر الاجتماعى الإسلامى وهو ما
يعبر عن وعى نام بروح العصر والتفاعل
مع هذه الروح حسب ما تمليه العقيدة
الإسلامية .





الغزو الثقافي في المجال التاريخي

د . عبد الحليم عويس

كلية العلوم الاجتماعية - جامعة

الملك سعود - الرياض

موصولة (تهدف إلى القضاء على عظمة
تاريخ هذا الدين وعظمة حضارته .

- وأخطاء تتصل (بأحقاد موروثه)
نشأت منذ ظهر الإسلام على هذه الأرض
واستطاع ببساطته وملائمته للفترة
ووضوح حقائقه العقيدية والتشريعية
والأخروية أن يغير مجرى التاريخ وأن يعيد
رسم خريطة العالم ، وأن يتسم ذووه ذروة
الحضارة ولقد قام تاريخ هذا الإسلام
وقامت حضارته فوق الساحة نفسها التي
كانت لعقائد أخرى - بطبيعة الحال -
فكان هذا مبعث أحقاد لدى أصحاب هذه
العقائد .

أسباب الغزو الثقافي في تاريخنا :

- كثيرة هي الغارات التي شنت -
ولا تزال - على تاريخنا الإسلامي ،
وقديمة - أيضا - هي هذه الغارات
وموصولة تتدافع حلقاتها في سلسلة يأخذ
بعضها في خناق بعض ... وتعود هذه
الغارات قديمها وحديثها لأخطاء
أساسية ...

- وأخطاء تتصل بسيطرة (المذهب)
على (المنهج) و(الولاء المسبق) على
(الحقيقة الموضوعية) ...

- وأخطاء تتصل (بمخططات

- وأخطاء تتصل بأسباب أخرى كثيرة لكنها - في معظمها - تلتقى عند نقطة (الصراع الحضارى) الذى يعنى (تشويه) تاريخ هذه الأمة والانتقاص من قدر تجربتها فى التاريخ ودورها فى الحضارة ويعنى - أيضا - طمس (العوامل) التى جعلت هذه الأمة تثب هذه الوثبة العظمى فى التاريخ .. حتى أصبحت مكتبة الحاكم المستنصر بالله بن عبد الرحمن الناصر تضم أربعمئة ألف مجلد بينما كانت أكبر كنيسة فى أوروبا - أو مكتبة عامة - لا يزيد ما تمتلكه من الكتب عن (١٩٢) كتابا .

- فكيف حدث هذا القفز الحضارى الهائل ؟

- وكيف استطاع جيل الصحابة الذى نشأ فى صحراء العرب الوثنية بصفة عامة أن يصنع هذا التحول الحضارى الخطير الذى لم يتكرر فى التاريخ !!

- لقد كانت أحداث المائة الأولى من عصور الإسلام من معجزات التاريخ والعمل الذى عمله أهل المائة الأولى من ماضينا السعيد لم تعمل مثله أمة الرومان ولا أمة اليونان قبلها ولا أمة من الأمم بعدها .. أما جيل الصحابة - فإنهم جميعا كانوا شموسا طلعت فى سماء الإنسانية مرة ولا تطمع الإنسانية بأن تطلع فى سمائها شمس من طرازهم مرة أخرى^(١) .

إن تلك المعجزة التى صنعها (القرآن) و(التربية المحمدية) حرية فى نظر أعداء الإسلام ، بحرب دائمة لمحو اشعاعاتها ، ولصرف المسلمين عن التعلق بها والدوران فى فلكها ، وعن الاعتقاد بأن آخرهم لن يصلح إلا بما صلح به أولهم .

- إن نماذج أبى بكر وعمر وعثمان وخالد والزبير وطلحة وأبى وعمر و ابن العاص - وهلم جرا - يجب أن تفسر مواقفها تفسيراً يجعل وراء ظاهرها باطنا سيما يجردها من عنصر (الاخلاص) ويجب أن تكون فترة (السيرة) كلها بدءاً من صاحب الرسالة العظمى - عليه الصلاة والسلام - هدفا رئيسيا للشبهات والطعنات والتماس التبريرات المغلوطة لكل مواقف اجتهادية .

- وبعد الراشدين يأتى الأمويون الذين تلقفوا الراية ، وساحوا بها فى الأرض فاتجهوا غربا حيث أتموا فتح المغرب (٨٦ هـ) الذى كان قد توقف بعد معركة ذات الصواري (٣٥ هـ) وفتحوا الأندلس (٩٢ هـ) واتجهوا شرقا ففتحوا ما وراء النهر بقيادة المهلب بن أبى صفرة ومحمد بن القاسم الثقفى ومسلمة بن عبد المالك ...

وكما لم تنج السيرة والعصر الراشدى من ترصد هؤلاء وكما لم ينج الأمويون - من

(١) العواصم من القواصم المقدمة بقلم العلامة محب الدين الخطيب .

باب أولى - فقد نالت سهام هؤلاء من العباسيين وكانت السهام الموجهة إليهم أكثر...، لأن عمرهم قد امتد، وخلفائهم كانوا كثرا... وبالتالي فإمكانية التصيد والتشويه تمتد إلى أطول مساحة ممكنة !!

وهكذا تتوالى الحلقات، بحيث يراد لأمتنا أن تنتهى إلى الاقتناع بأن تاريخها وحضارتها لا يستحقان منها كل هذا الولاء، وبأن الانتماء إلى غيرهما لن يؤدي إلى خسارة كبيرة بل ربما يؤدي إلى بعض مكاسب (الحداثة) و (المعاصرة) !!

المنهج المنحرف في معالجة تاريخنا :

والغريب أن هؤلاء يضعون لتاريخ تاريخنا (منهجا خاصا) - وصولا إلى إدانته - فبينما يعالجون تاريخهم، وتاريخ كل الأمم الأخرى بمقياس قريب من « الواقعية » و « الموضوعية » لدرجة أنهم تواضعوا على التفرقة بين الالتزام العام والحياة الشخصية، فإنهم يعمدون إلى محاكمة تاريخنا وكأنه تاريخ ملائكة ليسوا من البشر إنهم يريدون منهم أن لا يختلفوا في الرأي ولا يجتهدوا في الوصول إلى ما يؤمن كل منهم أنه الحق... أنهم يريدونهم قوالب مصبوغة في قالب واحد دون أدنى تعبير عن العقل الخاص والرؤية الخاصة. والحقيقة أننا نحن المسلمين ساعدنا على شيوع هذا المنهج.. فقد تحدث كثير منا عن هذا التاريخ بطريقة أسطورية فبدأ هذا التاريخ وكأن الذين

عاشوه يجب أن لا تكون لهم أية اجتهادات مرجوحة، بل كلهم يجب أن تكون كل اجتهاداتهم راجحة - وهو أمر لا يستقيم ومنطق الحياة - ولقد صرفنا هذا المنهج عن التحليل الموضوعي الكريم في إطار الأدب الإسلامي الذي علمنا أياه نبينا عليه الصلاة والسلام.

- وقد أدى هذا إلى موقفين : موقف قبول كامل لهذا التاريخ دون الاستفادة من بعض الجوانب السلبية البشرية التي هي ضرورة في الاجتماع البشرى.. وموقف آخر تمثل في رد فعل يذهب إلى رفض هذا التاريخ مستجيبا إلى أية دراسات تتلفع برداء العلمية والعملية في تحليل التاريخ، وتعتمد إلى بث الشبهات والافتراءات.. وتضخم الاجتهادات البشرية المخلصة، فتحولها إلى أخطاء وكبائر...!!

وأيا كان الأمر - فقد كان هذا الموقف - من الأعداء والبسطاء مظهرا من مظاهر المنهج المنحرف في معالجة تاريخنا، وهو مظهر سار في تاريخنا كله حتى اليوم.. فنحن لازلنا ننظر إلى مصلحينا وأئمتنا في العصر الحديث بالمنظار نفسه.. فجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده - مثلا - يتواطأ كثيرون على ادائهما وقد بذل أحدهم عمره - عن حسن قصد - وهو الدكتور محمد محمد حسين - رحمه الله - في ترصد حياتهما وتأويلها - دائما - لغير صالحهما... وكان على رأيه آخرين - من المفكرين، ومنهم الدكتور

على سامى النشار ، والأستاذ محمد عطيه خميس المحامى - رحمهما الله - ولازال على هذا الرأى كثيرون فى الجزيرة العربية ومصر حتى اليوم !!

وقد التقى مع هذا الرأى (واستثمر الكتابات الإسلامية فيه) الدكتور لويس عوض الذى يمثل قلعة من قلاع الصليبية فى مصر .. والرجل الذى يرفض كل ما هو إسلامى وعربى .. ويحارب على صفحات صحفنا المصرية والعربية فى سبيل هدفه ، ويأخذ من أموالنا مكافآت سخية كفاء عمله الآثم وهكذا التقى البسطاء مع الأعداء .. فى نموذج حديث كذلك .

وفى المقابل وجد آخرون لا يسمحون بتشريح حياة الأفغانى ومحمد عبده بالمبضع البشرى الذى يرصد الحسنات والسيئات ويوضح الظروف المحيطة بالاجتهادات الخاطئة !!

وإذا ما تركنا هذا المظهر من مظاهر الانحراف - فإننا نجد مظاهر أخرى ساعدت على الانحراف عن المنهج الصحيح فى معالجة تاريخنا .

- ومن هذه المظاهر الاختلاف الأساسى فى النظرة إلى الإنسان ومقوماته بين المسلمين وغير المسلمين .. فغير المسلمين قد ألقوا النظر إلى الإنسان وحركته وحروبه وتضحياته وإقامته

للمذاهب والدول بمنظار مادى بحت ، انطلاقا من تركيزهم على الجانب المادى فى الحياة واستهانتهم بالجانب الروحى والأخلاقى فيه ، ولهذا فهم يفسرون حركة الحياة بالعامل الواحد المادى أو الاقتصادى ويكادون يغفلون دور العناصر الأخرى . وبعضهم يدين « شبنجلر » و« توينبى » لاعتمادهما نزعة غيبية فى تفسير التاريخ ولا يتصور هؤلاء كيف أن أبا بكر يتبرع بكل ماله وكيف أن صهيبا ترك لأهل مكة كل ثروته وقال له الرسول : « ربح البيع » .. فهم من عالم آخر بعيد لا يستطيع منه أن يدركوا هذا المستوى الغريب ، وهم لذلك يلتمسون كل ما يظنونه يخدمهم لتغيير حركة الفتوحات الإسلامية تغيرات مادية أو اقتصادية بل أنهم أرادوا لظهور الإسلام نفسه أن يكون قد ظهر لعوامل اقتصادية أو لانصاف بعض الطبقات !!

هذه الاستجابة الناقصة هى أول ظاهرة تتسم بها البحوث الغربية عن الموضوعات الإسلامية ذلك أن هناك عنصرا ينقص الطبيعة الغربية - بصفة عامة - لادراك الحياة الشرقية بصفة عامة والحياة الإسلامية على وجه الخصوص ... عنصر الروحية الغيبية وبخاصة فى العصور الحديثة بعد غلبة النظريات المادية والطريقة التجريبية على وجه أخص - وكل ما كانت هذه الموضوعات الإسلامية ذات صلة وثيقة بالفترة الأولى من حياة الإسلام كان نقص الاستجابة إليها أكبر فى العقلية الغربية

بالحصول على المخطوطات الثمينة من تراث الإسلام ، التي كان من شأنها أن تهديهم إلى الفكرة السليمة عن الإسلام والمسلمين^(٢) .

ويشير الدكتور جواد على إلى أن المستشرق كيتاني كان يعتمد منهجا معكوسا في البحث يذكرنا بكثير من المختصين الجدد في حقل التاريخ الإسلامي والذين يعملون وفق منهج خاطيء من أساسه إذ أنهم يتبنون فكرة مسبقة ثم يجيئون إلى واقع التاريخ لكي يستلوا منها ما يؤيد فكرتهم ويستبعدوا ما دون ذلك ، فلقد كان كيتاني ذا رأى وفكرة ، وصنع رأيه وكونه في السيرة قبل الشروع في تدوينها فلما شرع بها استعان بكل خبر من الأخبار ظفر به ضعيفا وقويا ، وتمسك بها كلها ولا سيما ما يلائم رأيه ، ولم يبادر بالخبر الضعيف بل قواه وسنده وعده حجة ، وبني حكمه عليه . ومن يدرى فلعله كان يعلم بسلاسل الكذب المشهورة والمعروفة عند العلماء ولكنه عفا عنها وغض نظره عن أقوال أولئك العلماء فيها ، لأنه صاحب فكرة يريد إثباتها بأية طريقة كانت ، وكيف يتمكن من إثباتها وإظهارها وتدوينها ان ترك تلك الروايات وعالجها معالجة نقد وجرح وتعديل على أساليب البحث الحديث^(٣) .

وبالإضافة إلى هذا فقد درج أكثر المستشرقين الباحثين في التاريخ الإسلامي على الخضوع لميزان الهوى ، واللجوء إلى كتابات من سبقوهم من المستشرقين وكأنها (المصادر الأصلية) والاعتماد على الأفكار الكنيسية عن الإسلام ، تلك التي سيطرت على الفكر الغربي في العصر الوسيط والحديث . وأكثرهم يعمل في دوائر مهمتها الحرب على الإسلام والمسلمين ويقومون بأبحاث موجهة أصلا لتحقيق أهداف هذه الدوائر ، وبالتالي فهم يصنعون في أذهانهم فكرة معينة ويبدأون في تصيد الأدلة لاثباتها ، وحين يبحثون عن هذه الأدلة لا تهمهم صحتها بمقدار ما يهتمهم إمكان الاستفادة منها لدعم آرائهم الشخصية ، وكثيرا ما يستنبطون الأمر الكلى من حادثة جزئية أو أنهم يدخلون بشخصياتهم وآرائهم وأهوائهم الخاصة فيفسرون الحوادث ويناقشون النصوص ، ويحللون القضايا والشخصيات الإسلامية على ضوء وجهة نظرهم ، ويطلون من نافذتهم الخاصة فيلقون ظلالا معينة تغير معالم الصورة الأصلية . ومن هنا يضربون في متاهات أملاها عليهم الهوى والغرض ، رغم ما توفر لهم من الامكانيات العلمية

(١) الشهيد سيد قطب : في التاريخ فكرة ومنهاج ص ١٦١ - دار الشروق .

(٢) عماد الدين خليل : دراسات تاريخية ص ١٦١ نشر المكتبة الإسلامية .

(٣) عبد الكريم باز : اقتراءات فيليب حتى وكارل بروكلمان ص ٢٥ نشر دار تهامة - السعودية .

وترد في ختام كتاب ايتن دينيه
(الشرق كما يراه الغرب) بعض الآراء
حول هذا المنهج حيث يقول :

لقد أصاب الدكتور سنوك هير غرنجة
بقوله : (أن سيرة محمد الحديثة تدل على
أن البحوث التاريخية مقضى عليها بالعقم إذا
سخرت لأية نظرية أو رأى سابق) .

ويعقب صديقنا الدكتور عماد الدين
خليل على هذا الاتجاه الملحوظ في الفكر
الاستشراقي بقوله : ونحن نستطيع أن
نحصل على عشرات بل مئات من هذا
(الانتقاء الكيفي) أو التفسير الاختياري
لنصوص التاريخية في كثير من كتب
المستشرقين وبخاصة أجيالهم السابقة .
فبروكلمان على سبيل المثال لا يشير إلى
نور اليهود في تأليب الأحزاب على المدينة
ولا إلى نقض بنى قريظة عهدهم مع
الرسول ﷺ في أشد ساعات محنته ،
ولكنه يقول : (ثم هاجم المسلمون بنى
قريظة الذين كان سلوكهم غامضا على كل
حال) ويتقاضى لإسرائيل ولفنون عن حادثة
نعيم ابن مسعود في معركة الخندق كسبب
انعدام الثقة بين المشركين واليهود ولعله
يريد أن يوحي بذلك أن اليهود لا يمكن أن
يخدعوا !!

ومثل هؤلاء أيضا وأولئك الذين
يسقطون على التاريخ الإسلامي أهواءهم
المذهبية فهم منطلقون أيضا من خلفية

فكرية قهرية معتسفة تلوى عنق الحقائق
كرها حتى تصبح هذه الحقائق خادمة في
بلاط (الاشتراكية) مرة و (الليبرالية)
مرة أخرى ويصبح عمر وأبو ذر يساريين
وعثمان وعبد الرحمن بن عوف يمينيين
اقطاعيين ويصبح هناك صراع بين اليمين
واليسار في الإسلام^(١) وقد لجأوا - في
سبيل تكييف الوقائع حسب أهوائهم -
إلى الاعتماد على الآراء والتحليلات
الضعيفة ، وعمقوها وجعلوها هي الحق ،
وسواها باطل كما رجحوا آراء المارقين
والمنحرفين واعتبروهم الفلاسفة والمفكرين
الممثلين للإسلام ، وفي مجال التاريخ رجحوا
آراء أصحاب الوفد الباطنية وأصحاب
النزعات الفوضوية والاحادية وجعلوهم
(المعارضة الفورية) لسيادة التيار
الإسلامي المحافظ . الممثلة للشعب المسلم .
ومن مظاهر المنهج المنحرف الذي يلتزم
به أقطاب الغزو الثقافي لتاريخنا ما يعمد إليه
أكثر المستشرقين من أسقاط المنطق الوصفى
العلماني ، والرؤية البيئية المعاصرة للمناهج
الغربية على الوقائع والأحداث الإسلامية
الماضية فلقد رأى المستشرق المسلم دينه -
على سبيل المثال - أنه من المتعذر إن لم يكن
من المستحيل ، أن يتحرر المستشرقون من
عواطفهم وبيئتهم ونزعاتهم المختلفة وأنهم
لذلك قد بلغ تحريفهم لسيرة النبي
والصحابة مبلغا يغشى على صورتها الحقيقية
من شدة التحريف فيها ، ورغم ما يزعمون

(١) مقالات لكاتب شيوعي يدعى أحمد عباس صالح نشرت بمجلة الكاتب تحت هذا العنوان .

من أتباعهم لأساليب النقد البريئة ولقوانين البحث العلمى الجاد فأنا نلمس من خلال كتاباتهم أن محمدا يتحدث بلهجة ألمانية ، إذا كان المؤلف ألمانيا ، وبلهجة ايطالية إذا كان الكاتب ايطاليا وهكذا تتغير صورة محمد بتغير جنسية الكاتب ، وإذا بحثنا فى هذه السير عن الصورة الصحيحة فإننا لا نكاد نجد لها من أثر . ان المستشرقين يقدمون لنا صورا خيالية هى أبعد ما تكون عن الحقيقة وهكذا تتعدد (المظاهر) التى أدت إلى انحراف المنهج لدى طبقات كثيرة من هؤلاء الذين يشتغلون بمعالجة قضايا تاريخنا الإسلامى وحضارتهم الإسلامية ... وكلها مظاهر منبعها الجهل فى الأقل ، والحق فى الأكثر والبعد عن المنهج العلمى السليم فى كلا الحالين .

تاريخنا والغزو التصيرى والعلمانى :

دأبت الدوائر الكنيسية والغربية بصفة عامة على الاشتغال بتاريخنا وحضارتنا بطريقة مكثفة .. ولو حصرنا عدد المشتغلين بالتاريخ الإسلامى وتراث الإسلام من هؤلاء لوجدناهم أعداداً غفيرة ، وقد تتلمذ على أيديهم من المسلمين كثيرون ، كما تتلمذ على أيديهم بعض النصارى العرب الذين خانوا حضارتهم العربية والإسلامية ، ولم يكونوا فى مستوى النضج الحضارى الذى مثله الشاعر اللبناني (بشارة الخورى) أو السياسى الوطنى المصرى (مكرم عبيد) الذى كان يقول : (أنا مسلم وطنى مسيحى ديناً) ... وكان من

أسوأ هؤلاء وأجرأهم على الدعوة للتغريب والتنصير الكاتب سلامة موسى والمؤرخان جورجى زيدان وفيليب حتى ثم تلميذهما (لويس عوض) !!

وقد تعاون المستشرقون والمستغربون معا على تشويه تاريخنا ، ولهم فى ذلك خطوط فكرية ثابتة ... نستطيع أن نلّم بأهمها على النحو التالى :

١ - التركيز على فترات الخلافة بين المسلمين وتوسيع دائرة الحديث عنها ، والاغضاء - بالتالى - عن المساحات الأخرى الكبيرة المتألفة .

٢ - القول بأن فترة الالتزام بالإسلام لا تعد وأن تكون فترة العصر الراشد .

٣ - إثارة العنصريات وتعميقها بين العرب والبربر والأتراك والفرس بهدف إضعاف روح الاخاء الإسلامى بين المسلمين ، وهم يتذرعون لذلك باحياء النزعات والخلافات بين هذه العناصر الإسلامية .

٤ - محاولة ابراز كلمات (العروبة) و (العرب) و (الفكر العربى) و (الحضارة العربية) بغرض إثارة الشعوب الأخرى التى ساهمت فى صنع الحضارة الإسلامية وتأليبها ضد العرب .

٥ - ابراز دور الاقليات غير المسلمة وتحريكها ضد الأمة .. والزعم بأنها أقلية ظلمت وانتهكت حقوقها .

٦ - كراهية كل الدول والجماعات

التي أنقذت المسلمين ووقفت ضد الزحف الصليبي مثل المماليك والأيوبيين والعثمانيين ، ويفوز العثمانيون بالنصيب الأوفر من حقد هؤلاء لاعتبارات كثيرة .

٧ - محاولة ارجاع ما يوجد من صور النهضة في الحياة الإسلامية إلى الاحتلال الأوروبي ، مثل الحملة الفرنسية على مصر ، وبعثات محمد علي إلى أوروبا .

٨ - تمجيد كل الذين خانوا الإسلام وحاربوه مثل مصطفى كمال أتاتورك في تركيا وأكبر شاه في الهند وغيرهما ... وفي المقابل الانتقاص من قدر المجاهدين والمصلحين وتلفيق التهم ضدهم .

٩ - التشكيك في التراث الحضاري للمسلمين بدعوى أن الحضارة الإسلامية منقولة على الحضارة الهيلينية ، وأن المسلمين - بالتالي - لم يكونوا إلا نقلة و مترجمين لفلسفة تلك الحضارة ، ولم يكن لهم ابداع فكري ولا ابتكار حضاري^(١) .

١٠ - تشويه منصب الخلافة الإسلامية ورميه بأبشع الصفات و اعلان حرب دائمة عليه حتى بعد زواله ... وأليس عجبا أن تكون اتفاقية كرزون المبرمة ضمن مؤتمر لوزان (٢٤ يوليو ١٩٢٤) متضمنة في بندها الأول : (الغاء الخلافة الإسلامية نهائيا من تركيا) وفي بندها الثاني أن تقطع تركيا كل الصلة

بالإسلام !! أليس هذا التدخل في الشؤون الداخلية شيئا سافرا لعداء لا يشبه إلا تدخل أمريكا أمام أعيننا في شؤون بلد عربي وارغامه على الغاء تطبيق الشريعة ... وتهديد الآخرين الذين يفكرون في السير في هذا الطريق .

١١ - تشويه تاريخنا الحديث بطريقة مزرية ، وقد ذكرنا أن الدولة العثمانية باعتبارها البلد الذي قام بالدور الأساسي في حماية المسلمين في القرون الخمسة الأخيرة قد فازت بأكبر نصيب من هذا الهجوم التنصيري .

- وقد وصل الأمر بهذا الغزو الثقافي المشين أن اعتبر الوجود الإسلامي التركي الذي حمى الشاطئ المغربي كله ، وضد الغزو الأسباني الزاحف بعد سقوط غرناطة ، وأدخل الرعب في قلوب الأوروبيين وجعلهم يقفون في موقف الدفاع لأربعة قرون ...

... أقول لقد اعتبر هؤلاء المنقذين الاتراك (استعمارا) واحتلالا واعتبروا الحركات العلمية للصليبية الدولية ومحافل الماسونية التي باعت فلسطين - حركات تحريرية ثورية !!

واعتبار الاتراك مستعمرين أمر ترفضه طبيعة الأخوة الإسلامية ولئن كان بعض الولاة الاتراك قد أخطأوا في حق

(١) عبد الكريم على باز : افتراءات فيليب حتى وبروكلمان .

العرب ... فإن كثيرا من (الحكام العرب) الذين حكموا بعد الترك قد أجزموا في حق شعوبهم ... وقد كان الولاة الأتراك في جملتهم أفضل كثيرا من الذين حكمونا في عصور استقلالنا العظيم (١) ومع ذلك - وبالإضافة إلى الأخوة الإسلامية - فنحن نتساءل :

- هل كانت تركيا دولة استعمارية ؟

ولكى نجيب - علميا على هذا السؤال لابد لنا من أن نتفق على معنى (استعمار) ... الاستعمار تاريخيا - حالة معينة من التطور الاقتصادي .. تقف في قمة التطور الرأسمالي .. فهل كانت الدولة العثمانية واقفة هذه في القمة ؟ بالطبع لا .. لقد كانت أفقر من بعض البلاد التي يقال أنها خاضعة لها ، والعلاقة الرسمية الوحيدة التي كانت تربط مصر - مثلاً - بتركيا هي الخطبة للسلطان ، وحق السلطان في تعيين الوالى .. الوالى الذى لا يملك من الأمر شيئا ، والذى كان الممالك والعلماء - بل والعامة يملكون عزله في أى وقت ، ودون إبداء الأسباب - وقبل الغزوة الفرنسية استقل مملوك فعلا بمصر (على بك الكبير) ولولا خيانة زوج ابنته له لما استطاع العثمانيون مواجهته .. بل إن الممالك ظنوا أن الغزوة الفرنسية كانت

بتدبير من السلطان العثماني ، وواجهوا مندوبه البائس في مصر بإتهامهم هذا^(١) فهل جاء نابليون الغازي لتحرير مصر من الأتراك المستعمرين ؟ أليس هذا القول من اللعب بالألفاظ أو اللعب بعقولنا ؟ ومن كان يحكم مصر في ذلك الوقت .

وهكذا يمضى الخط التنصيري والتغريبي حاملا معول الهدم في تاريخنا .. فهذا (دومينيك سورديل) صاحب كتاب (الإسلام)^(٢) يعالج تاريخنا وكأنه يعالج حركة وثنية عامصة ويقور عن الرسول (إننا لا نعرف الكثير عن شخصية محمد قبل تبشيره بالإسلام ، ولا نعرف بالتأكيد إلا تاريخ هجرته من مكة إلى المدينة) مع أن حياة الرسول قبل البعثة أوضح حياة بالنسبة لكل العظماء والأنبياء ... وحياته في مكة تكاد تعرف يوما بيوم .. ويستمر (دومينيك) في تشويه حروب النبي وفي تشويه تاريخنا كله

وفي كتاب آخر يحمل الاسم نفسه ، وقد ألفه (هنرى ماسيه) نتابع الأخطاء نفسها عن حياة النبي وتطور الحياة الإسلامية والنظر إلى محمد على أنه ليس نبيا وعلى أن القرآن من صناعته^(٣) وأما (أ-س- ترتون) صاحب كتاب (أهل الذمة في الإسلام)^(٤) فقد عمد إلى تشويه

(١) محمد جلال كشك (ودخلت الخيل الأزهر) انظر عرضا له لكتاب العقل المسلم للدكتور عبد الحليم عويس

(٢) نشر دار المنشورات العربية - بيروت (ترجمة خليل الجر) .

(٣) نشر محمد جواد مغنية الترجمة د/مصطفى الرافعى .

(٤) نشر دار المعارف بمصر ترجمة د/حسين حبش .

التسامح الإسلامى ، فيصور (الأقباط) فى مصر والشام على أنهم مضطهدون طيلة العصر العباسى وما تلاه ... وهو يجعل المسلمين دائما سبب أية فتنة طائفية تقع ، مع أنه لم يملك إلا الاعتراف بطغيان الأقلية الصليبية واستبدادها وفى كثير من الأحيان .

ويأتى (كارادوقو) الفرنسى صاحب كتاب (مفكرو الإسلام)^(١) ليسير على الدرب نفسه ويصف الخلفاء بما ليس فيهم ، فالنصور العباسى كان منجما ، و(أم الرشيد) قامت بوضع السم للهادى أخى الرشيد حتى يخلو الأمر لأبنها ويصور الخليفة هارون الرشيد - شأنه فى ذلك شأن جورجى زيدان وغيره - بالصورة نفسها التى صورتها ألف ليلة وليلة وكتاب الأغاني للأصفهاني : بل إنه ليكابر ويقول بأن روايات ألف ليلة ذات طابع تاريخى وهو يتحدى فى تخطيطه فىرى أن هرورا سيف الرشيد كان يقطع الناس أربا لأقل هفوة ويرى أن البرامكة قد نكبهم الرشيد ظلما ، وربما أن هناك زواجا أسميا تم بين (العباسة أخت الرشيد) وبين جعفر البرمكى ، وهى الأسطورة التى نسج حولها أوهامه (جورجى زيدان) .. وحتى (المأمون) جعله (كارادوقو) محبا

لعادات الفرس السامانيين ، وأما صلاح الدين الأيوبي فكان عند (كارادوقو) مرائيا نفعيا يتظاهر بأنه سنى غيور .. والويل « لمحمد الفاتح » لأنه بطل إسلامى وفاتح عظيم ولهذا يعتبره كارادوقو - لهذا الحب - متقلب الخلق عنيفا جافا ١١

وبالإضافة إلى هذا الحشد الغريب من الافتراءات يضيف كارادوقو^(٢) (صراحة) أخرى حول المؤرخين العرب المسلمين المعتمدين لديهم . أى لدى المستشرقين فيقول : إن مؤرخى الشرق الإسلامى لا يتمتعون بالشهرة فى الغرب ، والمؤرخون الذين عرفوا فى الغرب ليسوا مسلمين إن المؤرخين المعروفين لديهم هم (جرجس ، ابن العميد الملقب بالمسكين (ت ١٢٧٣ م) والشماس القبطى بطرس الراهب وبطريك الاسكندرية المشهور (يوتخيوس) ، واليعقوبى ابن الصيرى أما عشرات المؤرخين الموثقين المسلمين بدءا من مؤرخى السيرة والمغازى ومرورا بالطبرى وابن الأثير وحتى المقرئى وابن كثير وابن خلدون ، وغيرهم فهم غير معروفين فى الغرب) .

ولهذا فإن (كارادوقو) نفسه لم يقدم من بين مؤرخى الشرق الإسلامى المعاصرين إلا (جورجى زيدان) ذلك

(١) ترجمة على زعيتر نشر بيروت (الدار المتحدة للنشر) .

(٢) انظر فى الكتاب السابق صفحات : ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٩ ، ٢٤ ، ٣٨ ، ٤٧ ، ٧٢ ، ٨٣ ،

٨٤ ، ٨٨ وما بعدها .

المعول الهدام في تاريخنا ، والذي ثبت
ولاؤه المطلق للمحافل الماسونية
وللتوجهات الاستشراقية ، والذي قام
بتحريفات فاحشة في تاريخنا في تلك
السلسلة التي سماها (روايات تاريخ
الإسلام) (!) وتاريخ الإسلام منها براء !!

والحق أن كل ما كتبه المؤلف من مدح
لجورجي زيدان يؤكد المنهج الذي أشرت
إليه سابقا ، وهو المنهج الذي يمدح
المفسدين (كهولاكو وأكبر) ويذم
المصلحين كصلاح الدين الأيوبي ومحمد
الفتاح .

لكننا لا نغفل هنا لمحة للمؤلف تضم إلى
لمحاته (الصريحة) السابقة وهي لمحة تؤكد
رأينا في جورجي زيدان - أن يوسف
لموت (زيدان) ويشير إلى أن المستشرقين
فقدوه منذ زمن قليل ، فكأنه يعتبره -
وهو عربي - مستشرقاً وهذا ما نميل إليه .

لقد كان - بحق - كارل بروكلمان
(ولد في ألمانيا عام ١٨٦٨) واحداً من
المفكرين الذين بذلوا جهداً كبيراً في مجال
التاريخ الإسلامي والأدب العربي ، فكتاباه

تاريخ الشعوب الإسلامية وتاريخ الأدب
العربي من أهم الكتب التي ألفها المستشرقون
ومن أخطاها لدى القارئ العربي - لكن
(بروكلمان) على الرغم من هذا لم يستطع
التخلص من المناخ نفسه الذي يفرض
(الفكرة السائدة عن الإسلام) على
المستشرقين ...

فبروكلمان في (تاريخ الشعوب
الإسلامية) يعتبر الحجر الأسود وثناً يعبد
المسلمون ^(١) وهو يقول أن النبي اعترف
بثلاثة آلهة في الكعبة في سنواته الأولى ^(٢)
ويتهم النبي بأن صلته بالوحي كانت صلة
ظنية احتمالية ^(٣) !!

ويرى أن القرآن قد انبثق عن اليهودية
والنصرانية وكيفه محمد تكييفاً خاصاً وفقاً
لحاجات شعبه الدينية ^(٤) ... ويرى أن
الرسول أرضى اليهود بتشريع صيام
رمضان ^(٥) ... ويتهم خالد بن الوليد بقتله
مالك ابن نويرة من أجل زوجته ، وفق
الرواية الكاذبة التي أشاعها بعضهم ^(٦) ...
ويرى أن ثراء عثمان غفر له عند الرسول
النقص في كفاءته الشخصية ^(٧) ويصف
المغيرة ابن شعبة بأنه انتهازي لا ذمة له ولا

(١) افتراءات فيليب حتى و كارل بروكلمان .

(٢) المرجع السابق ص ٩٥ .

(٣) المرجع السابق ص ١٠٠ .

(٤) المرجع السابق ص ١٠٤ .

(٥) المرجع السابق ص ١٠٥ .

(٦) المرجع السابق ص ١١٥ .

(٧) المرجع السابق ص ١٢٠ .

زمام^(١) ... ولفظ في قضية العباسية أخت
الرشيد وفق المنهج المنحرف نفسه^(٢) .

ونتابع صفحات هذا الغزو التنصيري
لتاريخنا ، فنجدها عند جل المستشرقين من
أمثال لامنس ، وموير ، ومرجليوت ،
وتولد كه ، ودوزي ، وكيثاني ، وماريسه
وغولد زهر وإسرائيل ولفنون (اليهودي)
وغيرهم .

وحتى بعض المستشرقين الكبار
المشهورين بشيء من الحيدة والانصاف ..
لم تخل كتاباتهم من سقطات كبيرة ،
فغوستاف لوبون صاحب كتاب (حضارة
العرب) عاش يؤمن بأن غير الأوروبي في
مستوى « القرد » مهما تعلم وتحصل على
الدكتوراه في الحقوق والأدب^(٣) وأرنولد
توينبي يعتبر عودة الإسلام لقيادة الحضارة
من الأخطار الضخمة وتمنى أن لا يحدث
ذلك^(٤) . بيد أن (فيليب حتى يعتبر من
أكثر من احتشدت كتبهم بالافتراءات في
نطاق التاريخ الإسلامي ، مع محاولة أن
يظهر بروح علمية منصفة - وتقديمه كثيرا
من كلمات المدح للحضارة الإسلامية) .
ومشكلة فيليب حتى (ونحن نقدمه

نموذجا للمستغربين من العرب النصاري)
أنه لبناني الأصل ينتمي أصلا لحضارتنا وقد
تفياً ظلالها ، لكن بعد أن تخرج من الجامعة
الأمريكية ببيروت سنة ١٩٠٨ ذهب إلى
أمريكا حيث حصل على الدكتوراه
(١٩١٥) وعاش في أمريكا بعد ذلك
متدرجا في الوظائف الجامعية ، وحصل
على الجنسية الأمريكية وأصبح مستشارا في
معاهد الاستشراق وأجهزة الاستخبارات
ورئيسا لقسم اللغات الشرقية ... ومن
خلال كتبه (أصول الدولة الإسلامية)
(سوريا والسوربون) و(تاريخ العرب)
(الموجز) و(المطول) و(أصول
الشعب الدرزي وديانته) و(تاريخ سوريا
ولبنان وفلسطين) استطاع أن يث كثير
من الأفكار المزيفة حول تاريخنا ، ولم يكن
أmina في تقديم حضارتنا للأوروبيين ...

إن (حتى) ينفي كل معجزات
الرسول ما عدا القرآن ، ويقول أن القرآن
لم يعترف إلا بهذه المعجزة الوحيدة^(٥) مع
أن القرآن والحديث أكد وجود معجزات
أخرى للرسول كانشقاق القمر ، والاسراء
والمعراج ، ونبع الماء من بين أصابعه
ومعجزة الغار ، وسراقة ، وغيرها . ويتهم

(١) المرجع السابق ص ١٢٣ .

(٢) المرجع السابق ص ١٢١ .

(٣) انظر نظريته تلك في كتابه : السنن النفسية لتطور الأمم وفلسفة التاريخ .

(٤) انظر الصفحة الأخيرة من كتابه (الإسلام والغرب والمستقبل) .

(٥) تاريخ العرب المطول ١٧٧/١ نقلا عن (افتراءات فيليب حتى - عبد الكريم باز ص ٤٥) .

(حتى) الصحابة (باتفاق) على موضوع « السقيفة » ، فيقول : (ولعل مبايعة أبى بكر كانت مطابقة لمشروع دبر قبل ذلك بينه وبين عمر وأبى عبيدة^(١)) وهو اتفاق وهمى اخترعته عقول مريضة ولم يقم عليه أى دليل ، وقد رد عليه كل الذين كتبوا بانصاف فى تاريخ الإسلام وفى النظريات السياسية الإسلامية .

ويتكلم عن سياسة عمر فى إدارة الدولة فىرى أن عمر وضع الدستور الفكرى الاشتراكى الذى جعل للعروبة سموا ، وللمؤمن العجمى درجة أسمى من غير المؤمن .

وأقل ما يرد به على هذا الادعاء سلوك عمر نفسه ، وتهديد أحد الصحابة له بتقويمه بالسيف لو وجدوا فيه اعوجاجا .. فهل هذا يتناسب مع الحكم العسكرى الاشتراكى فضلا عن أن استعمال كلمة (اشتراكية) المعاصرة اسقاط فاسد على تركيبة حضارية مختلفة تماما لها أصولها ونظمها المتكاملة . ويغزو (حتى) الحماسة البريئة فى الفتوحات إلى الدافع الاقتصادى^(٢) وهذا أمر منتظر من (حتى) الذى أراد بمشيئته أن ينتمى إلى حضارة مادية فهو لن يستطيع فهم الدوافع الروحية ... أما الجزية فقيمتها المادية تنفى

هذا ، وقد كان المسلمون يردونها حين يعجزون عن الدفاع عن أهل الذمة ... وقد رد على هذه الشبهات (توماس أرنولد) فى كتابه (الدعوة إلى الإسلام) ...

وبما أننا لا نستطيع - فى هذه العجالة - مناقشة (حتى) فى كل آرائه ، لأن المناقشة الصحيحة لها تستوجب صفحات طويلة ، بينما المناقشات العابرة تضر بالقضية ... فنحن - بالتالى - سنشير إلى بعض أغاليطه ... ونعتقد أن أكثرها من الواضح بحيث يدرك حقيقته جمهور المسلمين ، فضلا عن المختصين ...

- يرى (حتى) أن المشكلة الأولى لعلى بن أبى طالب رضى الله عنه كانت فى التخلص من منافسيه فى الوظيفة الكبرى (الخلافة) وعلى رأسهم طلحة والزبير اللذان كانا يمثلان الحزب الملكى ... وقد انضمت عائشة إلى صفوف المتمردين ضد على فى البصرة^(٣) ...

ونحن - فقط - فى هذا المقام - يخيّل القارئ إلى ما كتب فى هذا الموضوع فى الطبرى وابن الأثير ، وأبى بكر بن العرى صاحب العواصم فى القواصم ، والذهبي صاحب طبقات الحفاظ والدكتور إبراهيم شحوط فى (أباطيل يجب أن تمحى من

(١) المصدر السابق ص ٤٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٢ ، ٥٥ .

(٣) المرجع السابق ص ٦١ .

التاريخ) ... فهذه الدراسات وغيرها
كثير - قد عرضت لهذه القضية بحياد
وموضوعية يستحقان التنويه .

ولم تكن الدولة الأموية تمر دون تعريض
سواء في شخص معاوية رضى الله عنه أم في
خلفائه ... وقد زعم (حتى) أن
عبد الملك بن مروان قد ابتنى في بيت
المقدس الصخرة وكان غرضه أن يحول إليها
أفواج الحجاج من مكة والتي استقر فيها
منافسه ابن الزبير^(١) .

وأظن أن هذا الادعاء يكشف جرأة
(حتى) بطريقة مزرية .. فعبد الملك بن
مروان فقيه عابد ناسك (كما وصفه
ابن حجر والكتبي وابن الأثير وابن كثير)
وقد احتج بقضائه الإمام مالك في
الموطأ ... فكيف يتسق هذا مع هذا الكفر
الذى يرميه به - بلا سند - المؤرخ
(حتى) ؟!

وهو يتهم عبد الملك وابنه الوليد
وهشاما بتناول الخمر^(٢) معتمدا على
(الأغاني) الذى لم يقصد به صاحبه أن
يكون تاريخيا ... لكن (حتى) وأمثاله
يصورون - بالقوة - على أن يكون
الأغاني وألف ليلة وليلة هي المصادر
التاريخية التى يتكئون عليها ... فأى منهجية
هذه ترى ؟!

وفى حديثه عن الدولة العباسية ينتهى إلى
السقطات نفسها التى انتهى إليها غيره من
المستشرقين مثل قصة العباسية وعلاقتها
بنكبة البرامكة^(٣) وهلم جرا .

وهكذا يتضح لنا خيوط الهجمة
التنصيرية والعلمانية على التاريخ الإسلامى
والحضارة الإسلامية والهدف الأساسى
الذى تسعى إليه هذه الهجمة هي فك
الارتباط الروحى والوجدانى والعقل الذى
يربطنا بهذا التاريخ ولا سيما بفترة الاجتماع
التشريعى فيه ، وهي فترة الرسالة
والراشدية ومتى ما تم هذا .. فإن تجريدنا
من بقية صور انتمائنا للإسلام تصبح أمرا
سهلا ميسورا .. وهذا هو هدفهم
الكبير !!

تاريخنا والغزو الماركسى :

عندما نجحت الثورة البلشفية سنة
١٩١٧ فى الوصول إلى الحكم فيما عرف
باسم (الاتحاد السوفيتى) وقامت على
أثرها حركة (ماوتسى تونج) فى الصين
كان ذلك كافيا لدى كثيرين من الدول
النامية كى ينظروا باعجاب إلى هاتين
التجربتين .

وقد ساعد على هذا الاعجاب تلك
الكراهية التى كانت قد تأصلت نحو الدول

(١) المرجع السابق ص ٧٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٨ .

(٣) السابق ص ٨٦ .

الغربية الاستعمارية التي تمثل القوى المناهضة (في حدود مصالحها !!) - على المستوى الظاهري الرسمي على الأقل - للكتلة الشيوعية ... ومع الانبهار بدأ الكثيرون ينظرون إلى هذه القوى الجديدة على أنها المخلص من الاستعمار التقليدي وبدأت جماهير كثيرة من المثقفين تقرأ الفكر الماركسي بعين منبهة كليلية عن كل عيب ... بل وبدأت قلة تدعو إلى ضرورة - بل حتمية - السير في الطريق نفسه الذي سار فيه الروس والصينيون ... وبدأوا يتعبرون المناهج الشيوعية في تحليل حركة الحياة وفي التفسير الاقتصادي للتاريخ .

ولم يقف أمر التورط في استعارة هذا المنهج عند حدود الذين تمركسوا فحسب ، بل إن هذا المنهج قد رشح في كتابات غيرهم من الذين يمكن اعتبارهم أنصاف متمرسين .. أو أقل من ذلك !! وعند هؤلاء وأولئك كان ثمة تركيز واضح على عدد من المبادئ أهمها :

١ - رفض التفسيرات الغيبية (وهم يستعملون كلمة غيبية تمويها وبديلا لكلمة الدينية أو الإسلامية) .

٢ - رفض أن يكون للدين تشريعات دنيوية والتركيز وفق فهم خاص على حديث : « أنتم أعلم بأمور دنياكم ... » .

٣ - التركيز على تشریح مجتمعاتنا الإسلامية في التاريخ في صورة صراع

طبقات أو في صورة محافظين وثوريين .. وأغنياء وفقراء .. ويمين ويسار .

٤ - التركيز على التفسير الواحد للتاريخ (العامل الاقتصادي الأوحده) تقريبا فالعوامل الأخرى تكاد تكون عوامل ثانوية .

٥ - لصق الدين بالرجعية والتخلف والعمالة للأثرياء .

* * *

وفي كتابات كثيرين سيطرت نغمة أن الإسلام دين الفقراء ، ودين الحرية ، ودين المساواة ، ودين العدل الاجتماعي ، وبدأوا ينبشون تاريخنا ليكتشفوا - وفق أسلوب فرض المذهب على المنهج - كل الشواهد التي تؤكد نظريتهم ... وبدأوا يحللون الأحداث التي وقعت في عهد عمر وعثمان وعلى ومعاوية ... إلى أن وصلوا إلى تاريخنا الحديث تحليلا يخدم نظريتهم المبدئية المنطلقة من المادية التاريخية وقد التقوا مع العلمانيين في تضخيم المشكلات والخلافات التي وقعت بين المسلمين بحكم أنهم بشر ، وقد استثماروها لخدمة أفكارهم أسوأ ما يكون الاستثمار فالفتنة الكبرى (وهي كبرى في رأيهم وليس في رأينا ... !!) أصبحت طبقة عازلة عن رؤية عظمة تاريخنا وحضارتنا ، وأصبحت بيت القصيد في دراسات هؤلاء !!! ولم تعد صراعا على فقه الطوائف الإسلامية لأسلوب الحكم أو خلافا غذاه خصوم الإسلام ، بل أصبحت

حركة ثورية ذات محتوى اقتصادي واجتماعي يقف منها (عثمان ابن عفان) رمزا للقوة التقليدية المحافظة على مصالح الطبقة الثرية والنظام الاقطاعي ويقف فيها أبو ذر والثائرون ، رمزا للقوة التقدمية المناضلة !!

لم ينج طه حسين - مع ميوله الليبرالية - من هذه الآفة ، فوقع في (الفتنة الكبرى) على شيء من هذه التفسيرات ... وذلك عندما نظر إلى مقاومة قريش للرسول على أنها ليست مقاومة لعقيدة التوحيد أو للدين ، وإنما هي مقاومة لدعوة - مساواة السادة بالعبيد ولبدءاً عدم التفرقة بين الأغنياء والفقراء ، والأقوياء والضعفاء .

وبعد طه حسين - انهمرت سيول الكتابات الشيوعية في لبنان ومصر وسوريا والعراق وبعض بلاد الخليج العربي ، وبعض بلاد المغرب العربي ، ولا تكاد تخلو بلد من المتأثرين بهذا المنهج اليساري . بل لقد ظهرت مدرسة تحاول استخدام منهج ملفق يسمى (باليسار الإسلامي) يركز وجود المكافحين ويكتشف العناصر الاقتصادية والمادية في تراثنا وتاريخنا . ومع بداية الستينات من هذا القرن الميلادي - أي منذ ربع قرن تقريبا - تمكنت هذه التكتلات من التعبير عن نفسها من خلال أبرز المواقع تأثيراً متلفعة بنوع من الشيوعية المعدلة ...

وفي مجلة الكاتب - المصرية - استطاع رئيس تحريرها الماركسي (أحمد عباس صالح) أن يوجه المجلة وجهة يسارية ثابتة ، وقد كتب فيها سلسلة مقالات تحت عنوان (الصراع بين اليمين واليسار في الإسلام) عالج فيها الأحداث التاريخية في عهد رسول الإسلام والخلفاء الراشدين ... مقسما هذا الجيل الإسلامي الفذ إلى يمين ويسار متصارع ... دون أن يلتفت الكاتب إلى أن هذا الاسقاط (المصطلحي) الحديث الخاضع لتطورات مجتمعات معينة من الخيانة للمنهج العلمي اسقاطه على عصور مختلفة وعلى مجتمعات ربما لم تعرف مصطلح (الطبقة) بهذا المعنى الذي عرفه تطور المجتمعات الأوروبية ومع ذلك فمن أجل (المذهب) لا خير في أن يذهب (المنهج العلمي) إلى الجحيم !!

ولقد بلغت الجرأة المسفة بالكاتب إلى أن يجعل الرسول ﷺ (زعيم اليسار) فهو في رأيه - (زعيمه وواضع مبادئه الأساسية) ويعلق أحد الكتاب الإسلاميين^(١) على هذه الفرية الهابطة بقوله : ولكن كيف قبل الرسول (اليساري) هؤلاء اليمينيين في صفوف الإسلام وكيف أثنى عليهم وبشرهم بالجنة ؟

لقد كان بين السابقين إلى الإسلام أبو بكر وعثمان وعبد الرحمن ابن عوف والزبير

(١) انظر التلويح الإسلامي والمذهب المادي في التغير - الدار الكويتية ص ١٠٨ .

بن العوام وطلحة بن عبيد الله ، كما أسلم
على بن أبى طالب ، وزيد بن حارثة وأسلم
بعد ذلك خباب ابن الأرت وعمار بن
ياسر وصهيب وبلال ...

وهكذا سبق للإسلام أغنياء وفقراء ،
أقوياء وضعفاء ، أحرار وموالى ، عرب
وعجم ، تجار رأساليون وعمال
محترفون ... فأين كان اليمين في هؤلاء ؟
وأين الوسط وأين اليسار ؟ وكيف أغضى
زعيم اليسار عن وصولية اليمينيين ؟ أو كيف
تقبل اليمينيون ثورية اليسار^(١) ؟

- وأيضا كيف كان هؤلاء على عهد
الرسول كتلة واحدة يضحى غنيهم بماله
لفقيرهم ويشتري غنيهم بماله العبيد ،
ويرفض أحدهم ثلاثة أضعاف الربح في
تجارة قدمت له ، ويهبها لله : أى للفقراء
والمساكين صدقة لله مؤثرا ما عند الله ؟

أليس من الهبوط العقلى - باسم
المذاهب - أن ينسج بعضهم خيالات
يخلعها على الآخرين حتى ولو لم تكن هذه
الخيالات بنت بيئتهم أو مناسبة
لحقيقتهم !!؟

ويمضى الكاتب - دون اعتبار
للمنهج - لتصنيف الصحابة إلى يمين
ويسار ، وإلى رمى اليمين من الصحابة
(وزعيمه عثمان ، وعبد الرحمن
ابن عوف ، وطلحة) وغيرهم من التأمر
على اليسار لدرجة أنه حملهم مسؤولية قتل

عمر ابن الخطاب الذى جعله الكاتب زعيم
الوسط الذى انتهى ثوريا ... ولهذا قتل
بمؤامرة يمينية أدانها أبو لؤلؤة المجوسى ...

وهو تحليل متهافت يعتمد على أوهام
مختلفة اختلافا لكى يستفيد منها صاحب
(المذهب) على حساب أية (منهجية
علمية) ... أما أبو ذر وعلى بن أبى طالب
رضى الله عنهما - فهما أبرز زعماء
اليسار ... وبعد جهاد ومعاناة نجح اليسار
في تولى السلطة عندما وصل على إلى
الحكم !!

وهكذا نجد أسلوبا فجأ في تشريح
الوقائع ، وهو أسلوب لسنا بسبيل الرد
عليه فلقد عاجلته دراسات كثيرة وأصبح
الآن كلاما ممجوجا لعل أصحابه أصبحوا
يخجلون منه ...

لكن هذا الغزو المادى لتاريخنا - في كل
مراحله ولا سيما الفترة الأولى - ظهرت
له تكتلات متعددة متعاونة مستخدمة
قدرتها الجلية ، ومستخدمة الثقافة التقليدية
التي حصر كثير من أصحاب الاتجاه
الإسلامى أنفسهم فيها .

والحقيقة أن غزو (التفسير المادى)
لتاريخنا ، لم يقف عند حدود الماركسيين
وحدهم ، ولا عند حدود اليساريين الذين
يقولون أنهم يرفضون الماركسية في العقيدة
ويقبلونها في الرؤية للتاريخ .. وإنما تجاوز
الغزاة هؤلاء إلى قطاع كبير من المؤرخين

(١) المصدر السابق .

الذين أصبحوا - بحسن نية غالبا - يركزون على تأثير العوامل الاقتصادية ، وبيالغون في قدرتها ، حتى لتكاد العوامل الأخرى العقيدية والفكرية والأخلاقية والاجتماعية وغيرها من العوامل الفاعلة في التاريخ تنضاءل أمام هذا التركيز على دور العامل الاقتصادي ... مع أن التاريخ يمدنا بعشرات من الحركات التي ضحى الناس فيها بحياتهم وأموالهم وأوطانهم في سبيل القيم الأعلى للإنسان في هذه الحياة ... وبالطبع لا يعنى هذا - من جانبنا - إنكارا لدور العامل المادى أو تقليلا لشأنه !!

تاريخنا والتفسيرات القومية :

لقد تعرض تاريخنا كما تعرضت كل قيم حياتنا - لتغيرات قومية منحرفة كل منها يحاول كسب كل المعالم الوضيئة في تاريخنا لحساب قومه ، ورمى الأقوام الآخرين الذين أسهموا في صناعة الحضارة الإسلامية بكل الأخطاء ... فقومه - وحدهم - هم المبدعون ، وإليهم ينسب كل الفضل ، بينما الأقوام الآخرون هم الخاطئون في كل موقف ، ولا فضل لهم في هذا التاريخ ولا هذه الحضارة الإسلامية ... ونكتفى في هذا المقام بضرب بعض التماذج لنعرف كم كانت هذه التفسيرات القومية متجنية وبلهاء . إن فتح المسلمين للمغرب والأندلس كان فتحا إسلاميا ، ولم يكن فتحا عربيا (قوميا) ، ذلك لأن من أبسط الأمور البديهية أن القائمين بها كانوا من جيل التابعين (ومنهم

صحابه) ولم يكن يحرك هؤلاء إلا الإسلام ، وقد كان الأعجمى الصالح عندهم أفضل من العربى الكافر والفاسق : حتى ولو كان هذا العربى عم النبى عليه الصلاة والسلام .

ومع هذه البديهية فثم حقائق أخرى تاريخية تدين تشريح الفتح الإسلامى للمغرب بمبضع قومى عربى أو غير عربى ...

إن الفتح الإسلامى للمغرب لم تستقر أقدامه ويدخل مراحل حاسمة من الفتح إلا بمساعدة عناصر غير عربية ، فمن المعروف أن فتح المسلمين للمغرب هو أطول الفتوحات الإسلامية ، وقد تعرض للانتكاسات في عدد من المواقف ، فقد قتل عقبة بن أبى نافع .. وصاحبه أبو المهاجر دينار ، وذلك سنة (٦٤ هـ) . وقد قتل زهير بن قيس البدوى سنة (٦٩ هـ) ونلاحظ أن مقتل زهير كان بعد أكثر من أربعين سنة من بداية الفتح ، فالحالة كانت كما نرى غير طيبة ، لكن أقدم الفتح في الحقيقة لم ترسخ على نحو مؤثر إلا من خلال عدد من المواقف أهمها

١ - سياسة أبى مهاجر دينار في تأليف البربر مما جعل كسيلة زعيم البرانس يسلم ، فيسلم قومه البرانس لإسلامه . وبواسطة مساعدتهم دخل أبو مهاجر دينار أرض الجزائر حتى تلمسان ولم يكن أحد قبله قد استطاع دخول الجزائر . أى أن أبى المهاجر فتح الجزائر بواسطة الجزائريين

البرانس أنفسهم .

عند الفرس .

٢ - سياسة حسان بن نعمان في تأليف البربر بعد أن هزم في موقعة الأوراس أمام الكاهنة ، ومن ثم سحق البربر عن الكاهنة بعد أن أحرقت مزارعهم ، وانضمامهم جماعات وأفراد إلى حسان ، حتى أولاد الكاهنة أنفسهم ، مما مكن حسانا من هزيمة الكاهنة سنة (٨٠ هـ) في موقعة قابس .

٣ - وأيضا فإن حسانا - إلى جانب استعانتة بالبربر ضد الكاهنة فقد استعان بهم في تحضير البلاد ، كما أنه استجلب إلى المغرب ألف أسرة مصرية (حرفية) للنهوض بالصناعة في البلاد

فالفتح الحقيقي للمغرب كان بواسطة أجناس إسلامية متعددة على رأسها أصحاب البلاد أنفسهم فكيف يسمى بالفتح العربى للمغرب إذن؟؟ إنه فتح إسلامى وكفى !!

وأما فتح الأندلس فقد كان إسلاميا حتى بلغة الاحصاء ، فإننا لو أحصينا الجيش الفاتح الذى ذهب مع طارق بن زياد (البربرى) .. سواء السبعة آلاف الأولى أم الخمسة الملاحقة بها فسوف نجد أن معظم الجيش ليس عربيا إلا إذا كانت كلمة العروبة مرادفة لكلمة الإسلام حسب الاستعمال التجوزى الكريم في حضارتنا قبل أن تظهر لعنة القومية التى تحارب الإسلام وتتنكر له باسم العروبة عند العرب والطورانية عند الترك والفارسية

ولو استعرضنا تاريخ الأندلس فسوف نجد أن العرب كانوا كغيرهم لهم أخطاؤهم وحسناتهم ... وقد دخل زعمائهم في صراع مرير على الحكم ، متلفعين برداء العروبة المستعيلة مثل بن أبى حاتم ، ويوسف الفهرى ، وبقية الولاة الذين ظهروا في النصف الأول من القرن الثانى الهجرى ، ولعل مذابح الحكم الربضى (١٨٠ - ٢٠٦ هـ) البشعة للمولدين أبناء البلاد الأصلاء لن تشرف كثيرا المتمسكين بأعجاد النزعة القومية كما أن الفتنة الطائفية (٢٩٩ - ٤٢٢ هـ) التى كانت من أسباب سقوط الأندلس ، والتى سقطت فيها طليطلة قلب الأندلس ... هذه الفتنة تحمل فيها العرب كغيرهم أوزار الاغتصاب والنهب والاستهانة بالدماء . ولم يقدموا نموذجا أفضل من غيرهم ، وقد كادت الأندلس تسقط لولا أن قبض الله لانقاذها رجالا من صميم صنهاجة المسلمة العظيمة (البربرية) - ومن ناحية الأصل بقيادة البطل العظيم يوسف بن تاشفين رضى الله عنه وعمر ابن عمه العظيم أبى بكر ابن عمر اللمتونى !!

إن الاعتزاز القومى باسم العروبة لن يخدم العرب ولا المسلمين ، وإن من شأنه دفع الأجناس الأخرى للبحث عن دورها في الحضارة الإسلامية مع أن الدور كان مختلطا لا فضل فيه لعربى على عجمى إلا بالتقوى ، ومن الصعب توزيع هذه

الأعاجاد ، لأن الآباء لم يتركوها بطريقة تقبل
القسمة ، ولأنهم لم يقوموا بها
لكي نتوزعها نحن ، بل قاموا بها حسب
إسلامية خالصة بصورة تعاونية
تكاملية ... وأيضاً لقد قاموا بها لتنظيف
إليها لا لتقاتل عليها . وإن استعمال
المصطلحات الشعبية ليست في مصلحة
الأمة العربية ، ولقد استطاع أعداء الإسلام
من مستغربين ومتمركسين استغلال هذه
النزعة فحاولوا فصل العرب عن المسلمين
بمبضع الاستعلاء الكذوب !!

إن مجال حصر التجنيات القومية عن
تاريخنا تمتد إلى كل أجزاء هذا التاريخ
وحضارته فأصحاب المنظار القومي لم
يستحوا عن طمس الحقائق وتلوينها
بمنظارهم القومي ، حتى شخصيات
الصحابة والتابعين ، وحتى صلاح الدين
الأيوبي الكردي وسيف الدين قطز
المملوكي ، والسلطان عبد الحميد تركي ،
كل هؤلاء يقومون بمقياس شعوي فيحاول
بعضهم سرقة أعجادهم لحساب العرب ثم
مع ذلك لا يستريحون إليهم - حتى مع
حسناتهم - لأنهم لم يكونوا في النهاية
عرباً .. وحتى موقف السلطان عبد الحميد
رضي الله عنه من فلسطين والذي كان من

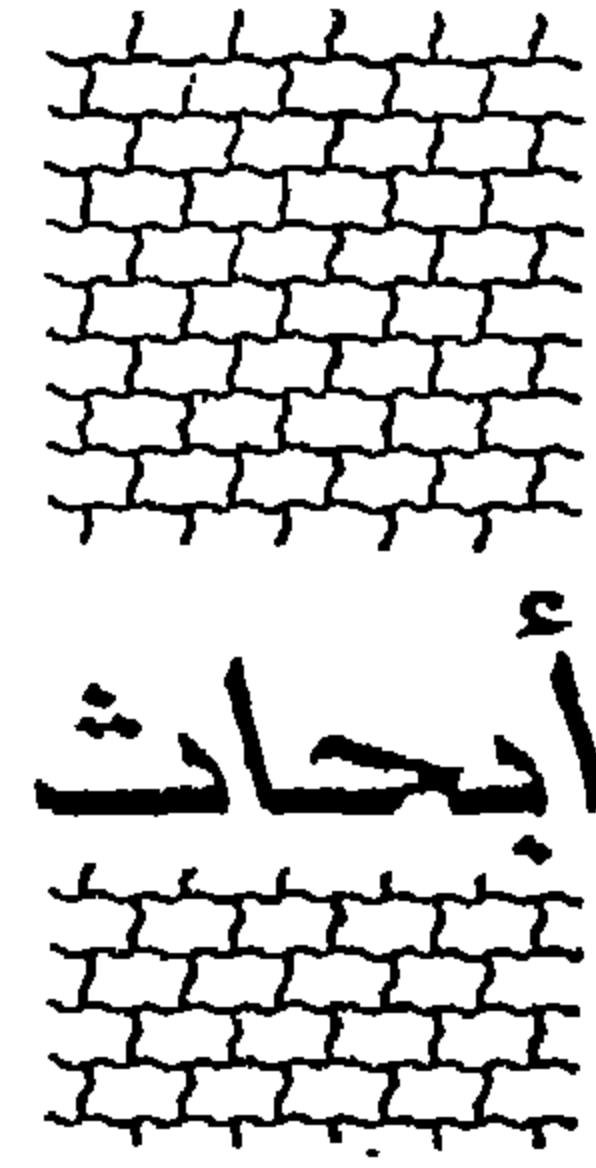
أشرف المواقف في التاريخ الحديث حتى
هذا الموقف يهال عليه التراب ، ولا يكاد
يذكر ، ويصور السلطان عبد الحميد
بصورة مزرية لا تليق بعظمته وسمو دينه .

إن النظرة القومية لتاريخنا - بخاصة -
نظرة عمياء ظالمة عنصرية لا تخش الله
ولا يهمها الحقائق الموضوعية ... وإن
خطرها في تأجيج الفتن كبير ، وأنا لا
أبرئ أصحابها من الخضوع للأهداف
التمزيقية حتى ولو لم يحسوا بذلك .

إن الحضارة الإسلامية وتاريخها ميراث
لكل المسلمين لا يمكن تقسيمه ، ومن أراد
الرفعة فليقدم بهذا التراث مضيفاً إليه وبانياً
فوقه . أما الذي يريد التمزيق واغتصاب
حقوق إخوانه وشركائه في صناعة هذه
الحضارة فهذا في حقيقته عدو مبين لهذه
الخصائص العظيمة المتكاملة التي صنعها
كل مسلم عربياً كان أو مولى ، تركيا
أو بربرياً أو فارسياً ، فكلهم ساهم فيها
باسم الإسلام ، وكلهم أرادها إسلامية ،
ويجب أن تبقى - وسوف تبقى بإذن
الله - إسلامية إلى يوم القيامة .

والله الهادي إلى الصواب





« قراءة اقتصادية » جديدة للزكاة

د . محمد صحري

أستاذ مساعد بكلية الحقوق - شعبة الاقتصاد - جامعة
محمد بن عبد الله - فاس - المغرب

١ - الزكاة تزكية اقتصادية للمال أيضا :

إن الزكاة تزكية للنفس تحررها من قيود
التعلقات المادية إلا أنها في نفس الوقت تزكية
وتنمية اقتصادية للمال أيضا .. فهي وإن
كانت تبدو للملزم بها عبء اقتصاديا وماليا
إلا أنها تعمل على تنمية الرأسمال الذي
استخلصت منه .. ذلك أن الجزء من
الرأسمال المنفوق زكاة يعود إليه - من خلال
الدفعة الجديدة التي يحدثها على الطلب -
على شكل أرباح توسع من قاعدة الرأسمال
كما تعود مياه البحر التي تنتزعها الشمس منه

إن الزكاة يجب أن تصاغ صياغة نظرية
محكمة إذا أردنا لها أن تتحول من مجرد
« صدقة » يمنحها الغنى للفقير إلى جهاز
ضريبي قوى قادر على استيعاب كل
المتغيرات الاقتصادية وصهرها في بوتقته
وتذويبها في منطقته .

وهذا الأمر يتطلب منا « قراءة
اقتصادية » عميقة للزكاة والغوص في
أعماقها لاستجلاء أسرارها الاقتصادية ،
وتمعن النصوص التي تخفى في تلافيفها
حِكْمًا اقتصادية كثيرة بثها فيها الشرع
الحكيم .

إليه على شكل أمطار تزيد من حجم مياهه
في نهاية الدورة المناخية (التزكية عبر
الانفاق) .

(أ) التزكية عبر الانتاج :

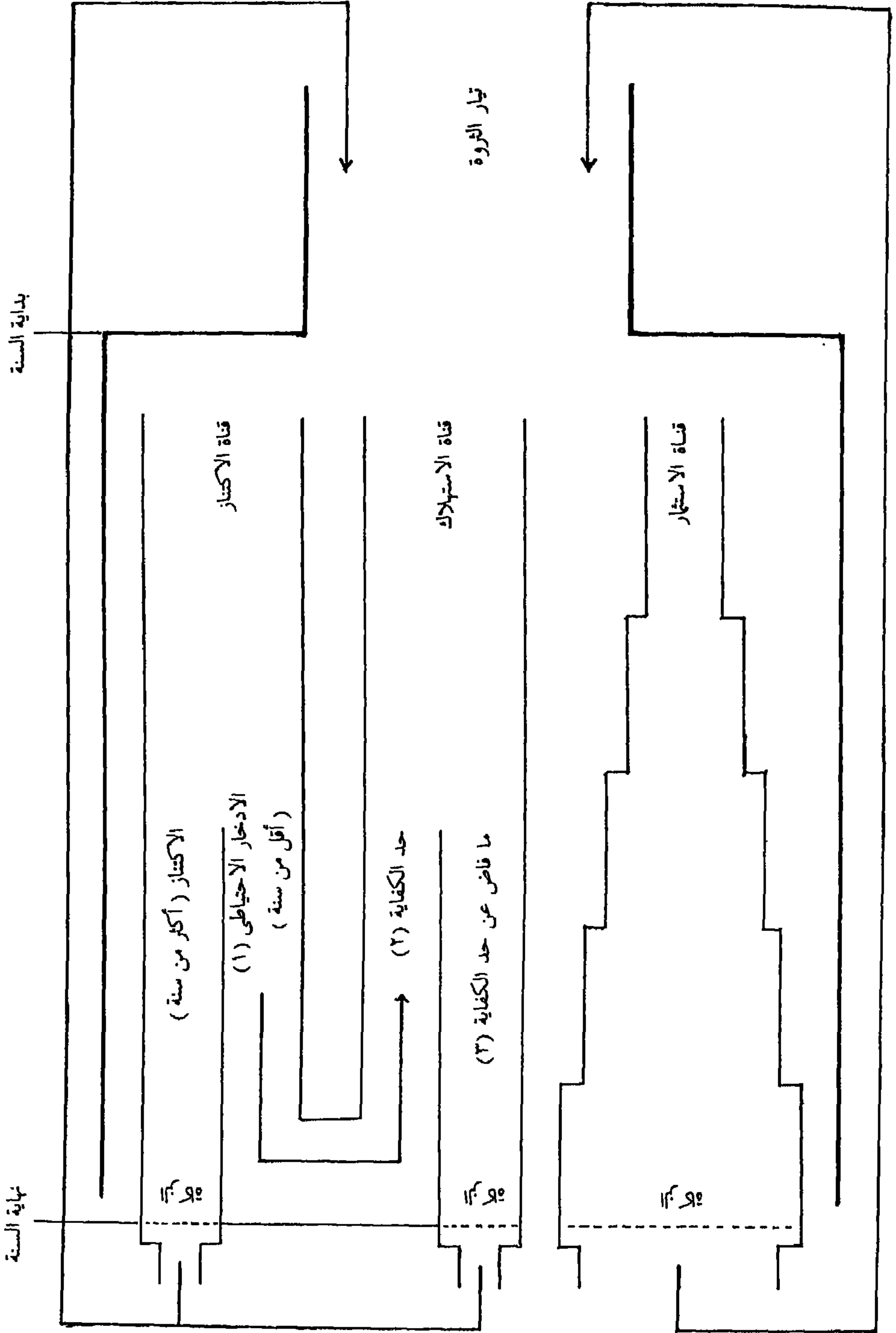
إذا اعتبرنا العمليات الاقتصادية
المشروعة في اقتصاد إسلامي : الاستهلاك
الضروري (حد الكفاية) والانتاج ،
والادخار الاحتياطي (أقل من سنة) لاحظنا
أن الزكاة تلاحق فقط ما يمكن أن نطلق عليه
« الثروة العائمة » أي الفائضة عن « حد
الكفاية » التي تتدفق في قنوات الاستهلاك
التبذيري والاكتناز والاستثمار ولا تمس
الاستهلاك الضروري كما هو موضح في
الجدول أدناه

والزكاة - من جهة أخرى - بمطابقتها
للرأسمان المحتفى داخل جحور الاكتناز -
سواء كان « اكتنازا مكشوفاً » أو « مقنعا »
(الاستهلاك التبذيري) تضطره للخروج
منها والمساهمة في الدورة الانتاجية كمورد
استثماري يعمل على توسيع القاعدة
الانتاجية للاقتصاد المتين الذي يرفع من
حجم الدخول الموزعة وبالتالي من مستوى
الطلب أي من الأرباح (التزكية عبر
الانتاج) .

الثروة					
المكتنزة (أكثر من سنة)	المستثمرة (مع اشتراط حولان الحول على الرأسمال)		المستهلكة		المدخرة (١) (أقل من سنة)
	الأرباح	الرأسمال	ما فاض عنه	حد الكفاية	
X	(٢) X	X	X		زكاة
الثروة العائمة					

ويمكن التعبير عن هذا الجدول بشكل
أوضح من خلال الرسم التوضيحي التالي :

- (١) مصداقا للحديث : « كان رسول الله يحبس نفقة أهله سنة ويجعل ما بقي يجعل مال الله » ابن حزم .
المجلد ٩ دار الفكر ص ٦٤ .
(٢) تضم الأرباح للرأسمال ويشكلان معا وعاء للزكاة .



١ - يلاحظ في الرسم أن قناة الادخار الاحتياطي تصب في قناة استهلاك « حد الكفاية » إشارة إلى أن هذا الادخار يتشكل فقط بقصد مواجهة نفقات طارئة لاحقة خلال السنة .

٢ - « حد الكفاية » هو حد أدنى اجتماعي يتغير حسب ظروف الشخص وحسب درجة النمو الاقتصادي والحضارى .

٣ - « الاستهلاك التذيرى » (ما فاق « حد الكفاية ») يعتبر « اكتنازا مقنعا »^(١) تستخلص منه الزكاة عمليا بادماج سعر الزكاة (٢,٥ %) في ثمن السلع الاستهلاكية الكمالية والخدمات الكمالية التى تستهلك فوراً و (٢,٥ % × الثمن × عمر السلعة) بالنسبة للسلع الاستهلاكية المعمرة مع استبعاد السلع الانتاجية^(٢) .

يلاحظ من خلال هذا الرسم أن الزكاة تمارس رقابة محكمة ليس على منبع الرأسمال ولكن على مصبه حيث تكون بمثابة « رجل جمارك » يقف في نهاية القنوات التى يسلكها الرأسمال ليقطع جزءا من قيمته إلا أن الملاحظ أن الرأسمال الذى يغامر بالدخول إلى قناة الاكتناز وقناة الاستهلاك التذيرى (ما فاض عن « حد الكفاية ») يتضاءل حجمه (لاحظ انكماش حجم قناة الاكتناز والاستهلاك التذيرى) بعد استخلاص الزكاة منه . على عكس

الرأسمال الذى يدخل قناة الاستثمار فإن حجمه ينمو تدريجيا (لاحظ الرسم) بالأرباح التى يتمخض عنها والتى توسع من رفقته حيث لا تأكل الزكاة سوى نسبة ضئيلة من قيمته بل لا تأكل شيئا منه إذا ما قارناه بحجمه فى بداية العملية الاستثمارية (لاحظ التوسع التدريجى لمجرى قناة الاستثمار) .

وحقن القاعدة الانتاجية بالاستثمار يودى إلى توسع نسيجها ويودى إلى زيادة مستوى التشغيل وإلى توزيع دخول جديدة تنعش الطلب الذى يدر أرباحا جديدة على الرأسمال

وهكذا فالرأسمال يضطر إلى النزوح عن جحور الاكتناز بحثا عن فرص استثمارية تدر عليه ربحا يغطى على الأقل قيمة الزكاة إذا هو خشى أن تستنزفه الزكاة وهو قابع فى جحور الاكتناز . قد يثور سؤال مشروع وهو كيف يمكننا عمليا رصد الرأسمال المكنوز الذى لم يؤد طواعية حق الزكاة ، واضطراره بالتالى دخول الدورة الانتاجية ؟ يمكننا جوابا عن هذا السؤال التفكير - مثلا - فى خلق « نقد ذائب » يفقد جزءا من قيمته (٢,٥ %) عند حلول تاريخ معين ويمكن لأصحاب هذا النقد تعويض ذلك الذوبان - مثلا - بالصاق طوابع عليه حيث تحمل الورقة

(١) يدعوننا إلى هذا الاستنتاج ما روى عن سعيد بن المسيب : الحلى إذا لبس وانتفع به فلا زكاة فيه وإذا لم يلبس ولم يتففع به (انتفاعا ضروريا) ففيه الزكاة . الأموال : ص ٤٤٣ أورده القرضاوى فى فقه الزكاة ص ٣٠٧ المرجع المشار إليه أعلا .

(٢) يقول بن حزم : ليس فى الإبل والبقر العوامل صدقة . المحلى ج ٦ ، دار الفكر ص ٤٦ .

النقدية خانات معدة لالصاق هذه الطوابع
وسيفضل صاحب الورقة النقدية - لا
محالة - التخلص منها قبل حلول تاريخ
ذوبان قيمتها لتلافي شراء الطوابع التي
يُغذى بيعها صندوق الزكاة .

(ب) التزكية عبر الانفاق (انفاق
الزكاة) :

إن الزكاة بتحويلها لجزء من دخول
الأغنياء إلى الفقراء ترفع من الميل
للاستهلاك وتخفض من مستوى الاكتناز .

لنر آثار إنفاق الزكاة في اقتصاد يتسم
بطاقات انتاجية غير مشغلة تشغيليا كاملا .
ولنفترض أن حجم الدخل القومي بقى
ثابتا وأنه وقع فقط انفاق للزكاة أى تحويل
جزء من دخل مجموعة لصالح أخرى
ولنفترض أن المجتمع يتشكل من مجموعتين
فقط : مجموعة أ (الأغنياء) ومجموعة ب
(الفقراء) واللذين يعتبر ميلهما للاستهلاك
مختلفا .

فمجموعة أ تتوفر على دخل يساوى
٢٠٠٠٠ والمجموعة ب : ١٠٠٠٠ تقوم
المجموعة أ بكنز ٥٠٠٠ من دخلها فيكون
ميلها للاستهلاك إذن تساوى ٠,٧٥

(الاستهلاك ١٥٠٠٠)
بينما تستهلك
(الدخل : ٢٠٠٠٠)

المجموع ب كل دخلها ولا توفر أو تكتز
منه شيئا . فميلها المتوسط للاستهلاك
يساوى إذن (١) .

ولنعتبر الآن أن إنفاق الزكاة أدى إلى
انتقال ٥٠٠٠ (خلال فترات متلاحقة .
فالزكاة بنهشها كل سنة ٢,٥٪ من قيمة
هذا الكنز تنتهى بامتصاصه كليا) من
المجموعة أ إلى المجموعة ب . ما هو تأثير
هذا التحول على مستوى الطلب على السلع
الاستهلاكية ؟

كان الطلب الاستهلاكي الاجمالى فى
البداية يساوى ١٥٠٠٠ (مجموعة أ)
+ ١٠٠٠٠ (مجموعة ب) = ٢٥٠٠٠ .
واعتبارا لأن ميل الاستهلاك ستوحد
(= ١) بعد التحويل ، حيث تصبح
مجموعة أ غير متوفرة سوى على ١٥٠٠٠
(حد الكفاية) تستهلكها كاملة ،
ومجموعة ب على ١٥٠٠٠ تستهلكها هى
بدورها ، وإذا اعتبرنا أن دالة الاستهلاك لم
تتغير وهو أمر غير مستبعد نجد :

مجموعة أ ستستهلك بعد الزكاة :
 $15000 = 1 \times 15000$

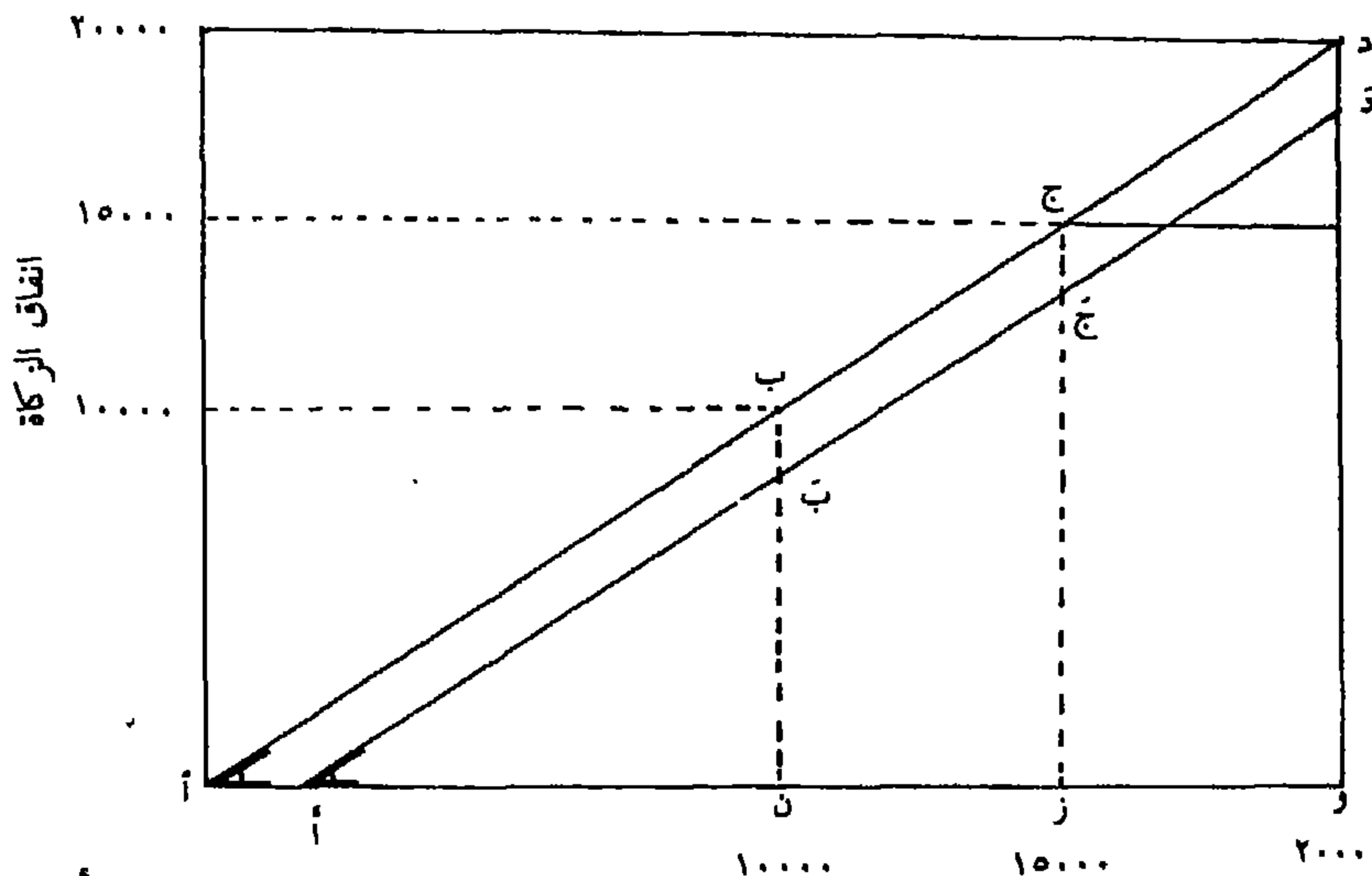
ومجموعة ب ستستهلك بعد الزكاة :

$$15000 = 1 \times 15000$$

$$30000 =$$

فالاستهلاك الاجمالى إذن سيرتفع بزيادة
٥٠٠٠ على مستواه الأصلي وهو
٢٥٠٠٠ .

ويمكن التعبير عن ذلك من خلال
الرسم التوضيحي التالى :



وإذا اعتبرنا - وهي فرضية معقولة - أن المجموعتين لا تستهلكان كل دخلهما وإنما توفران منه جزءا كادخار احتياطي (لمواجهة حاجات طارئة لاحقة) أو من أجل الاستثمار فإن حجم استهلاكهما سيتراجع ليصبح مساويا لـ أ ج ز .

إن ارتفاع الطلب الاستهلاكي سيؤدي إلى ارتفاع حجم السلع الانتاجية وسيرتفع حجم الانتاج بدرجة تفوق حجم الطلب وستكون له آثار توزيعية إذ سيفضي إلى توزيع دخول جديدة (مبدأ المضاعف الكينيزي) أى أن آثار دفعة الطلب الاضافي نتيجة إنفاق الزكاة ستتضاعف إلى ما لا نهاية . فكل طلب سيعمل على توزيع دخول جديدة ترفع بدورها من مستوى الطلب وهكذا ...

وهذه العملية التوسعية لا تصطدم في اقتصاد إسلامي بأى عائق حتى في حالة عدم إنفاق كل الدخل الاضافية ذلك أن الجزء المدخر منها « ادخارا احتياطيا » يعتبر

فالخط أ ج هـ يمثل الميل الحدى للاستهلاك (الاستهلاك ÷ الدخل) لمجموعة أ (قبل إنفاق الزكاة) والذي يساوى ١ على امتداد الخط أ ج لينتفى (٥ =) على الخط ج هـ أى بعد وصول سقف ١٥٠٠٠ من الدخل . والاستهلاك الاجمالى لمجموعة أ يمثلها مثلث أ ج ز . أما الخط أ ب فيمثل الميل الحدى للاستهلاك بالنسبة لمجموعة ب (قبل الزكاة) والذي يساوى ١ . والاستهلاك الاجمالى لمجموعة ب يمثلها المثلث أ ب ن .

والاستهلاك الاجمالى للمجموعتين (قبل الزكاة) يمثلها مثلثا (أ ج ز) و (أ ب ن) أى $10000 + 15000 = 25000$. والمثلث ج د هـ يمثل الجزء المكنوز .

بعد إنفاق الزكاة نلاحظ أن استهلاك مجموعة ب يرتفع من أ ب ن إلى أ ج ز أى نفس حجم استهلاك المجموعة أ فالمجموعتان تستهلكان بعد توزيع الزكاة أ ج ز $2 \times 15000 = 30000$.

فقط « استهلاكاً مؤجلاً » أما الجزء المستثمر فسينفخ في الدورة الاقتصادية نفسها جديداً ؛ بينما في اقتصاد غير إسلامي يتوسع كل إنفاق اضافي على شكل دوائر متموجة تضعف شيئاً فشيئاً إلى أن تتلاشى بسبب إفراغ الدخول الإضافية في استثمارات غير منتجة (الاكتناز الاستهلاك التبديري) ، بينما في اقتصاد إسلامي يستمر تيار الدخول متدفقاً ، وإن اعتراه وهى (ادخار احتياطي) فهو وهن تقابله دفقة جديدة في مجرى هذا التيار .

٢ - قيمة أنصبة الزكاة ومعدلاتها هل هي واحدة أم متعددة ؟

كيف يمكننا قياس أنصبة الزكاة خصوصاً منها نصاب النقود .. فإذا نحن اعتمدنا ٥٩٥ غرام بالنسبة للفضة و ٨٥ غرام بالنسبة للذهب كما قرره الأستاذ القرضاوى^(١) أو قيمتها النقدية في عصر الرسول ﷺ وهما بالتتابع ٢٠٠ درهم و ٢٠ دينار فإن هذه القيمة تتأرجح صعوداً وتدنواً ولا تعرف استقراراً .

هل يمكننا - للخروج من هذا المأزق - قياس قيمة نصاب النقود على باقى الأنصبة العينية الأخرى (٤٠ شاة و ٥ إبل و ٣٠ بقرة و ٥ أوساق) اعتباراً لثبات قيمتها الحقيقية (رغم تذبذب قيمتها النقدية الاسمية ؟) هذا السؤال طرحه الأستاذ

القرضاوى واشترط لكي يتم ذلك أن نثبت أولاً أن أنصبة الزكاة بالنسبة لكل الأوعية الزكوية كانت متساوية في عصر الرسول ﷺ .

وقد انبرى في محاولة لاثبات ذلك حيث ساق نص الكتاب الذى كتبه أبو بكر الصديق ووجهه للبحرين وما جاء في هذا الكتاب :

« ومن بلغت صدقته بنت مخاض وليست عنده بنت لبون ، فإنها تقبل منه ، ويعطيه المصدق ٢٠ درهماً أو شاتين انخ .. »

واستنتج من هذا الكتاب أن ٤٠ شاة وهى نصاب زكاة الغنم كانت تساوى زمن الرسول ﷺ ٤٠٠ درهماً (أى ١٠ × ٤٠) أى ضعف نصاب الفضة وهو ٢٠٠ درهم فقط .. لماذا الضعف ؟

حاول الأستاذ القرضاوى الإجابة إجابة غير مقنعة حيث اعتبر أن السبب يكمن في كون النقد السائل الجاهز والقابل للتحويل الفورى إلى مواد وسلع هو أهم من الإبل والغنم التى يجب بيعها أولاً قبل استلام قيمتها نقداً مع ما قد يكتنف عملية البيع من غبن ... ويستنتج أن نصاب الفضة يساوى القيمة المتوسطة ل ٥ إبل و ٤٠ شاة^(١) .

نعتبر أن الحديث المشار إليه أعلاه يثبت

(١) فقه الزكاة . المرجع المشار إليه أعلاه ص ٢٦٤ .

إذا نحن أمعنا النظر فيه تساوى قيمة الأنصبة العينية مع نصاب النقود وأن ٤٠٠ درهم هي قيمة ٥ إبل و ٤٠ شاة إذا اعتبرنا عنصر « التكلفة » في تحديد النصاب .

وهنا نلاحظ أن المشرع لم يسقط « تكلفة الانتاج » من الأنصبة أو من الانتاج (لاستحالة ذلك عمليا زمن رسول الله ﷺ إذ كان من الصعب قياس قيمة التكلفة في الانتاج الاجمالى) ولكنه أسقطها بطريقة غير مباشرة من خلال تخفيضه لسعر الزكاة (العشر مثلا بالنسبة للحبوب والثمار التى سقيت بدون جهد « بماء المطر » ونصف العشر بالنسبة للتى استجلبت لها المياه) ، وعندما لم يتمكن من ذلك - كما هو الأمر بالنسبة لكتاب أبى بكر الصديق رضى الله عنه المشار إليه أعلاه قام باعتبارها في النصاب وذلك بمضاعفته (٤٠٠ درهم) لأنه كلما علا سقف النصاب كلما كان ذلك أعفى لصاحبه من الزكاة وكلما تدنى كلما جعله أكثر تعرضا لها . و ٤٠ شاة هي النصاب الشرعى بالنسبة للغنم السائمة التى لم تكلف صاحبها شيئا (تكلفة = ٠) و ٤٠٠ درهما هي النصاب النقدي الخام المعتبر فيه التكلفة المقابل ل ٤٠ شاة سائمة على اعتبار أن ٢٠٠ درهما هي نصاب النقود غير المعتبر فيها التكلفة والمعتبرة في سعر الزكاة (٢,٥٪) إذ أن كل ربح نقدي هو نتيجة عمل صاحبه مضاربة أو استثمارا مباشرا .

وبتعبير آخر إن النصاب والتكلفة والسعر (سعر الزكاة) يشكلون « منظومة ثلاثية » منسجمة ومتناسكة (النصاب إذا كان بتكلفة تؤخذ تكلفته بعين الاعتبار في تحديد سعر الزكاة) إذا نحن سحبنا أى عنصر من العناصر المكونة لها اختل المنطق العام للمنظومة . والعنصر المعزول عن المنظومة (هنا النصاب) يفقد معناه ولا يسترجع عقلانيته إلا بموضعيته في منظومته الثلاثية . وإذا أردنا أن نحتفظ له بالمعنى الذى يكتسبه وهو داخل منظومته في حالة عزله عنها (وهو ما حدث في كتاب أبى بكر الصديق رضى الله عنه المومأ إليه أعلاه) وجب أن نُهَيِّكِلَهُ هَيْكَلَةً جديدة تأخذ بعين الاعتبار ما فقده وهو ضمن منظومته . وهيكله النصاب الذى نحن بصددته تمت بمضاعفة قيمته أى باعتبار التكلفة ليس على مستوى سعر الزكاة (٢,٥٪) ولكن على مستوى النصاب (بمضاعفته) وبذلك تكون ٤٠٠ درهم هي القيمة النقدية الخام ل ٤٠ شاة أى أن أبى بكر الصديق رضى الله عنه كان يقارن بين وحدات متجانسة (شاتان سائمتان = ٢٠ درهما « باعتبار التكلفة فيها وليس في سعر زكاتها ») وليس بين وحدات غير متجانسة أى أنه كان موحداً لمسطرة قياسه . أو بتعبير أكثر وضوحا إذا أردنا إجراء مقارنة بين الأنصبة الزكوية لتحديد مدى تساويها وجب أن نجريها بين « المنظومات الثلاثية » (نصاب تكلفة ، سعر) للأوعية الزكوية التى نريد مقارنتها

وليس بين الأنصبة الزكوية معزولة عن منظوماتها التي تنتمي إليها ، وذلك على الشكل التالي :

٥ أوساق	٢٠٠ درهم ٤٥ ديناراً	٤٠ شاة ٣٠ بقرة ٥ ابل	النصاب
تكلفة	تكلفة	(= ٠ سائمة)	التكلفة
$\frac{1}{20}$ (نصف العشر) $\frac{1}{10}$ (العشر)	٢,٥% (ربع العشر)	$\frac{1}{40} + \frac{1}{30} + \frac{1}{5}$	سعر الزكاة

المنظومة الثلاثية

تكن تسمح بحساب التكلفة وإسقاطها فوراً من الانتاج لصعوبة تقييمها ، فاستدركها المشرع على مستوى سعر الزكاة بأن خفضه . كذلك الأمر بالنسبة للاختلاف « الظاهري » الموجود بين سعر زكاة النقود (٢,٥% ربع العشر) وسعر زكاة الحبوب والثمار (نصف العشر) على الرغم من أن لهما تكلفة واحدة . ذلك أن هذا الاختلاف « يستدركه » المشرع عند تحديد الوعاء الزكوي^(١) فإذا كان وعاء زكاة النقود يتكون بضم الربح إلى الرأسمال عند حلول أوان أداء الزكاة فإن وعاء زكاة الحبوب والثمار (وكل الأنشطة الاستراتيجية عموماً) يتكون من الناتج فقط . أي أن الوفاء الزكوي للنقود أوسع والقدرة الاستخلاصية للزكاة أكبر . أي أن ما فقدته زكاة النقود على مستوى السعر

لكي يكون « المنطق الأفقي » لهذه الثلاثيات مستقيماً وجب أن يستقيم أيضاً منطقها العمودي أو بتعبير أوضح لماذا سعر ٢,٥% (ربع العشر) بالنسبة لزكاة النقود و (نصف العشر) بالنسبة لزكاة الحبوب والثمار على اعتبار أن لهما تكلفة واحدة (تكلفة العمل) ؟ الجواب عن هذا السؤال يكمن في كون المشرع في تناوله للزكاة كان ينهج منهجاً يمكن أن نعتبه بـ « المنهج الاستدراكي » أي أنه كان لا يعتبر الأشياء وقت حدوثها وفي حينها (إسقاط التكلفة من الانتاج حين حصوله مثلاً) ولكنه كان (يستدركها) في عمليات لاحقة (اعتبار التكلفة عند تحديد سعر الزكاة وليس في النصاب مثلاً) ، وكان هذا المنطق تفرضه طبيعة الظروف الاقتصادية والتقنية السائدة آنذاك والتي لم

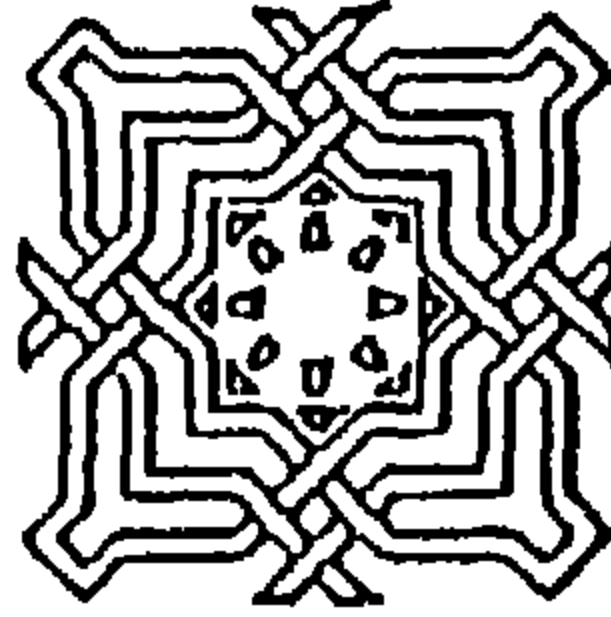
(١) أو على الأصح « يستدرك » اختلاف تركيبة الأوعية الزكوية عند تحديد سعر الزكاة .

(ربع العشر) تستدركه على مستوى
الوعاء الذى يكون أوسع على خلاف زكاة
الحبوب والثمار التى لا تتوفر لها هذه
الامكانية حيث أن الناتج فقط هو الذى
يغذى الوعاء الزكوى غير أنها تستدرك
ذلك على مستوى السعر (نصف العشر)
الذى هو ضعف سعر زكاة النقود .

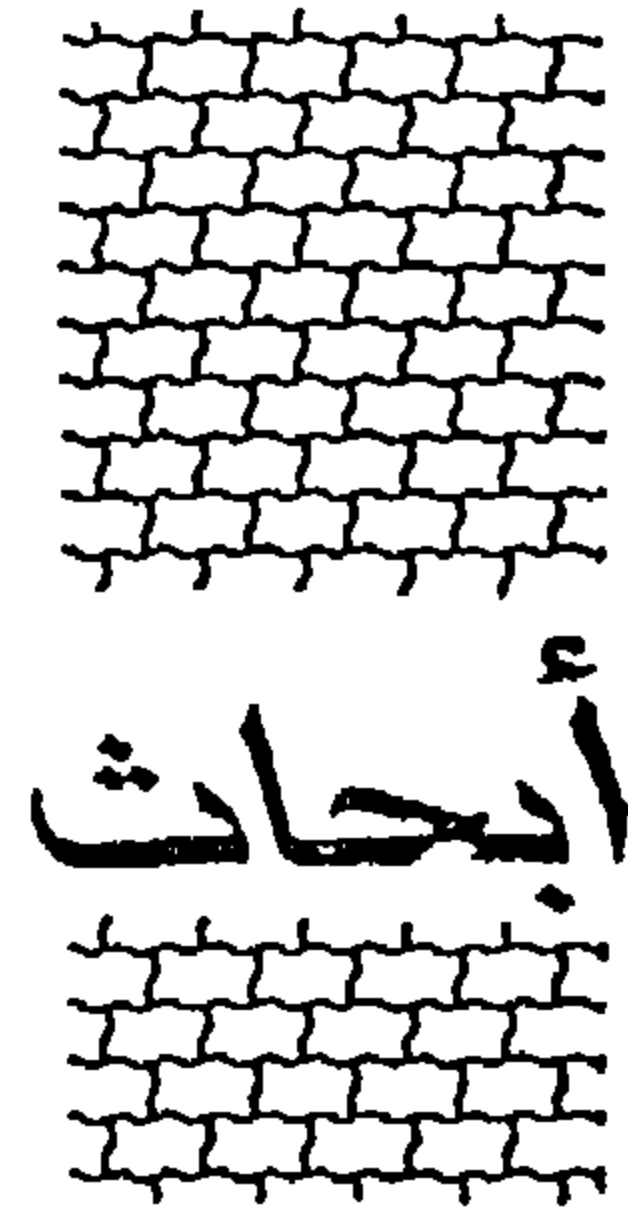
وهذا التحليل يحملنا على الاستنتاج بأن
أسعار الزكاة هى واحدة وليست متعددة
إذا اعتبرنا عنصرى التكلفة وتركيبية الوعاء
الزكوى .

وإذا كان هذا الاستنتاج صحيحاً فهو
ينسحب أيضاً على زكاة الأنعام التى حدد
لها المشرع أسعار خاصة بها لأنها تشكل
« كتلة غير قابلة للتجزئ » على عكس
المواد الأخرى التى حدد لها سعراً
ثابتاً^(١) .

وتجدر الإشارة ، ختاماً إلى أن سعر
الزكاة وإن كان نسبياً إلا أنه نسبته يمكن
اعتبارها « نسبة تصاعدية » إن صح هذا
التعبير إذ أن إعفاء ما دون النصاب من
الزكاة (الدخول المتدنية) يمكن اعتباره
« تصاعدية » غير مباشرة



(١) سعر زكاة الركاز وهو الخمس يفسر بكون الركاز مالاً مجانياً غير ناتج عن عمل سابق ولذلك كان
سعر زكاته مرتفعاً .



الجوانب المحاسبية لعلاقة وصور التعاقد بين البنك الإسلامي وأصحاب ودائع الاستثمار

د. كوثر عبد الفتاح محمود الأبحي

أستاذ مساعد بقسم المحاسبة - كلية
تجارة بنى سويف - جامعة القاهرة -
والمعارة لجامعة الإمارات العربية

ويقتضى ذلك استغلال البنك للأموال
المقدمة إليه مقابل حصة شائعة من
أرباحها - وقد انقسم هذا الرأى إلى
اتجاهين :

الأول :

اتجه أصحاب هذا الرأى إلى ضرورة
محافظة البنك على وضعه كوسيط يقوم
بتجميع المدخرات وإعادة تقديمها مرة
أخرى للمجتمع الاقتصادى فى صورة

الجوانب المحاسبية للتكيف الفقهي لعلاقة
البنك الإسلامى بأصحاب ودائع
الاستثمار :

اختلف المعاصرون بخصوص طبيعة وضع
البنك بالنسبة لأصحاب الودائع إلى رأيين :

(أ) أن البنك يعتبر مضارباً بالنسبة
لأصحاب الودائع .

(ب) أن البنك يعتبر وكيلاً عن
أصحاب الودائع .

ويتم مناقشة كل منهما كالآتى :

أولاً : اعتبار البنك مضارباً بالودائع :

مضاربة ويشابه البنك الإسلامى فى ذلك وضع البنوك التقليدية .

إذ على البنك أن يحافظ على دوره كوسيط بين مالكى المال والمحتاجين للعمل فيه حتى يحافظ على حقيقة دوره من ناحية ولكى يحقق السلامة المطلوبة باعتباره يعمل فى أموال قابلة للرد فى المواعيد المعينة من ناحية ثانية ، لذلك فيجب أن يبقى الاستثمار المباشر فى حدود ما يملكه أو يضمته باعتباره مقترضا من أموال دون ما يسلم إليه بصفته مضاربا مشتركا لغايات الاستثمار^(١) .

كما أن قيام البنك بالاستثمار المباشر يؤدى إلى منافسته فى سوق النشاط الاقتصادى لعملائه من المشاركين وبذلك يكون البنك قد وضع نفسه فى موقف حرج ربما يؤدى إلى خسارته خسارة لا يستهان بها نظرا لفقد عملائه الذين سيفاجأون بالبنك الذى يتعاملون معه كوكيل لهم منافسا لهم فى مجال الأنشطة المختلفة^(٢)

الثانى :

يؤيد أنصار هذا رأى قيام البنك الإسلامى بالنشاط الاستثمارى المباشر فتعرض الموسوعة لتوظيف الموارد المتاحة لديه فى القنوات الآتية^(٣) :

- ١ - إنشاء مشروعات مباشرة .
- ٢ - إنشاء مشروعات بالاشتراك مع الغير .
- ٣ - التمويل بالمشاركة .
- ٤ - التمويل بالمراجحة .
- ٥ - الاتجار المباشر .
- ٦ - بيع السلم .

كما يؤيد كثير من الباحثين التوسع فى ابتكار أنواع جديدة من أساليب توظيف الأموال التى لا تتعارض مع القواعد الشرعية المعروفة وتحقق ربحية للبنك ومنفعة اقتصادية للمجتمع وقد قدمت الدراسة الباكستانية أيضا أنواعا متعددة منها مثل^(٤) : رسم خدمة التأجير - المزايدة الاستثمارية - البيع المؤجل الثمن - التمويل على أساس المعدل العادى .

تعليق على الاتجاهين السابقين :

يؤيد واقع نشاط البنوك الإسلامية الاتجاه الثانى ، إذ من خلال التجربة العملية للنشاط المصرفى الإسلامى يتبين لنا ما يلى :

- ١ - عدم إقبال المجتمع التجارى على توظيف الأموال بالمضاربة ويرجع ذلك للأسباب الآتية :

(١) د . سامى حمود « تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشرعية الإسلامية » رسالة دكتوراه - حقوق القاهرة سنة ١٩٧٦ .

(٢) وقع أحد البنوك الإسلامية فى ذلك المأزق مما تسبب عنه خسارة كبيرة بفقده كثير من عملائه من رجال الأعمال .

(٣) موسوعة اتحاد البنوك الإسلامية « الاستثمار » الاتحاد الدولى ص ١٩٤ - ١٩٨ .

(٤) تقرير مجلس الفكر الإسلامى بشأن إلغاء الفائدة من اقتصاديات باكستان سنة ١٩٨٢ - المركز العالمى لأبحاث الاقتصاد الإسلامى .

(أ) أن المضاربة ما تزال أسلوب غير مألوف للمجتمع التجارى الذى ما يزال غير متأكد من جدواه بالنسبة له فى النشاط .

(ب) أن المضاربة تتطلب إشراف البنك على النشاط والاطلاع على دفاتر ومستنداته وهذا ما يدفع بكثير من رجال الأعمال لتفضيل التمويل بالفائدة الثابتة خشية اطلاق الغير على أرباحهم وخاصة وأن ذلك ربما ينكشف لمصلحة الضرائب .

(ج) أن البنك يتعامل مع المشروعات المضاربة بمنتهى الحذر والتدقيق حتى لا يفقد جزءا من موارده فى عمليات تدليس أو بالخسارة فيمن لا تتوافر فيه الكفاءة لدرجة تدعو كثير من العملاء للتهرب من التعامل معهم وتفضيل تقديم ضمانات عقارية والاقتراض بالفائدة الثابتة .

(د) أن معظم أفراد المجتمع لا يدرك حرمة الاقتراض بالربا وإن كان يدرك حرمة أخذ الفوائد الربوية فقط ولذلك فلا يتخرج الكثيرون من الاقتراض بفائدة بنكية متصورا بأن التحريم يقع فقط على أخذ الربا دون معطيه ولذلك فلم يقبل رجال الأعمال بالقدر المتوقع على التمويل بالمشاركة أو المضاربة بدلا من الربا .

٢ - أن البنك الإسلامى بدأ يتجه نتيجة لما سبق نحو استثمار جزء من الأموال المتاحة لديه فى استثمارات مباشرة كأن يكون مضاربا هو نفسه فى كثير من

المشروعات ، كما بدأت بعض البنوك تتجه نحو توظيف أموالها فى أنشطة أخرى مثل : بيع سيارات الأجرة والنقل بالتقسيط - التأجير للمعدات الانتاجية والحاسبات الالكترونية وخلافه .

وقد بدأت فعلا أساليب توظيف الأموال تثبت فاعليتها إلى حد كبير حيث أنها تحقق للبنك ربحية معقولة ، كما أنها تكفل توظيف الأموال حيث أن تعطيلها يعتبر خسارة كبيرة تؤدي قطعاً إلى خفض ربحية البنك بالقياس بالبنوك التجارية مما يؤدي إلى انكماش نجاح الفكرة .

٣ - أن البنك الإسلامى امتدادا أيضا لتجربته مع المجتمع التجارى قد وجد أنه من الأفضل أن يطور نشاطه باشتراكه فى إنشاء مشروعات أو توسيع مشروعات قائمة مثلا فى شكل حصص ثابتة طويلة الأجل أو فى شكل أسهم .

٤ - أن البنك الإسلامى استخدم أساليب أخرى مشتقة من فقه المعاملات مثل بيع المراجعة وبيع السلم ، وقد حقق بيع المراجعة نجاحا غير متوقع فى النشاط المصرفى الإسلامى ومثل البنك فى هذا البيع دور البائع .

وبذلك تكون الأنشطة السابقة جميعها قد تجاوزت بكثير نطاق المضاربة بالودائع . ولا يقتصر الأمر على التكييف الشرعى لوضع البنك بالنسبة لأصحاب ودائع الاستثمار بل يتعلق الأمر بكيفية توزيع الأرباح وقياس

التكلفة وهى أهم المشكلات المحاسبية الناتجة عن العلاقات الجديدة فى البنك الإسلامى .

المشكلات المحاسبية :

إذا كان استحقاق البنك الحصة المضاربة عن العمل بنسبة شائعة من صافى الربح المحقق عن أول نوع وهو المضاربة جائز وهذا ما اقترضه د . سامى حمود ونادى بأن تقتصر علاقة البنك على المضاربة وأنها ستكون المحور الأساسى لنشاط البنك ، فكيف يمكن تكييف علاقة المضاربة بنشاط المراجعة والتجارة المباشرة بأنواعها ؟ ويقوم البنك الإسلامى بهذين النشاطين مباشرة . وكيف يمكن حينئذ قياس وفصل تكلفة كل نشاط وحساب العائد الناتج منه ثم توزيع الربح المتحقق مع تداخل هذه الأنشطة بتكلفتها مع سائر الأنشطة الأخرى الخاصة بالبنك ؟

هذا مع العلم بأن المعروف طبقا لقواعد محاسبة المضاربة الإسلامية أن التكلفة المباشرة للنشاط تحمل على إيراداته ، أما تكلفة البنك فهى تخصه ، وبذلك فمن الجدل القول بإمكانية قياس تكلفة هذه الأنشطة وفصلها عن سائر عناصر التكلفة الأخرى والتى تعتبر تكلفة ضمنية يجب ألا تحمل على إيراد النشاط الذى يستحق لأصحاب الودائع .

أما بالنسبة للنوع الثالث ويتميز بأنه استثمار طويل الأجل فى حصص أو أسهم

فهو لا يتصل بحال مع طبيعة علاقة المضاربة ، ولكن بالرغم من ذلك فالبنك الإسلامى سوف يقتضى من أصحاب الودائع نسبة شائعة كحصة عمل من مجموع الأرباح المحققة والتى تعتبر عوائد هذه الاستثمارات جزءا منها . فهل يجوز استقطاع هذه الحصة مثل المضاربات الفعلية التى ينفذها البنك الإسلامى ؟ وما هو الجهد الذى قام به البنك حتى يقتضى هذه النسبة سنويا إذا كان القرار بالاستثمار فى هذه الحصص قد تم أخذه مرة واحدة عند بدء الاستثمار ؟

ويرى د . سامى حمود أن تختص هذه الاستثمارات بالأموال المملوكة للمساهمين أو المضمونة ، ولكن الواقع حتى الآن اختلاط سائر أموال البنك والودائع واختلاط مجموع الإيرادات المحققة أيضا فى وعاء واحد عند قياس الربح وعند توزيعه .

وربما يفيدنا أيضا فى حل هذه المشكلة :

(أ) تخصيص الموارد المتاحة سواء كانت رأس المال أو الودائع ، أو العمل على أساس تخصيص ودائع معينة لمشروعات معينة بذاتها يعلن عنها إذا قبل المودع أن تستثمر أمواله بها كانت أرباحها وتكلفتها من هذه الأموال بحيث يكون من اليسير على البنك فصل هذه الأموال وقياس ناتج أنشطتها الفعلية .

(ب) إيجاد نظام دقيق للمعلومات المحاسبية يعتمد على قياس التكلفة الفعلية ويستخدم الأساليب العلمية في التنبؤ حتى يمكن تحميل التكلفة الفعلية على الأنشطة المتعلقة بها .

ثانيا : اعتبار البنك وكيفا عن أصحاب الودائع :

رأى البعض الآخر اعتبار البنك الإسلامى وكيفا عن أصحاب الودائع « إذا كان التفويض المعطى للمصرف من عملائه محدودا وقاصرا على أن يقوم رجال الأعمال الآخرين بتمويل مشروعاتهم والعمل فيها مضاربة مقابل نصيب من الربح فإن المصرف فى هذه الحالة يستحق الحصول على الأجر أو العمولة المتفق عليها فيما بينه وبين المودع لأن ما يشره فى هذه الحالة كوكيل - هو من قبيل الأعمال المصرفية الخدمية وليس من قبيل الأعمال المصرفية الاستثمارية »^(١) وتؤيد الموسوعة هذا الرأى فيذكر فيها أن « هذا الرأى الأقرب للعمل المصرفى الاستثمارى الإسلامى والمناسب للأدوار التى يقوم بها المصرف الإسلامى »^(٢) .

ومع أن هناك farkا جوهريا بين المعالجة المحاسبية والفقهية لدور البنك كمضارب يستحق جزءا مشاعا من الربح ولا يتحمل

الخسارة إلا بقدر رأسماله ودوره كوكيل بأجر أو بعمولة سواء تحقق ربح أو خسارة ، إلا أن الفكرة المطروحة لم تتعدى السطور السابقة .

فإذا تمشينا مع الرأى السابق اتضح لنا ما يلى :

النواحي المحاسبية لاعتبار البنك وكيفا عن أصحاب الودائع :

يقرر الفقهاء بأن الأصل فى الوكالة أنها تبرعية بدون أجر إلا أنه يجوز أخذ أجر عليها استنادا للآية الكريمة فى تحديد مصارف الزكاة ﴿ للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم ... ﴾ (التوبة : ٦٠) .

والعاملين عليها هم السعاة والجباة الذين كان يبعثهم الرسول ﷺ لجباية وتحصيل الزكاة بالتوكيل عنه فى ذلك .

ويرى الفقهاء أن التوكيل إن كان بأجر ترددت الوكالة بين كونها اجارة أو جعالة^(٣) .

ولذا يتم التعرض للجوانب المحاسبية لاعتبارها وكالة بأجر ثم يجعل :

(أ) إذا كانت الوكالة بأجر :

إذا كانت الوكالة بأجر فهى تخضع فى

(١) د . غريب الجمال « المصارف وبيوت التمويل الإسلامية » دار الشروق - جدة - ص ١٩٢ -

١٩٣ .

(٢) موسوعة الاستثمار - مرجع سابق ص ٣١٦ .

(٣) الخرشي « شرح مختصر خليل » طبعة ٢ - المطبعة الأميرية الكبرى ١٣١٧ هـ - ص ٨٦ .

هذه الحالة للشروط العامة الواجب توافرها في الاجارة ، وما يهمننا منها هو معلومية الأجر مسبقا المستحق للأجير وأنه يثبت في ذمة الموكل بصرف النظر عن ناتج الأعمال ، فيشترط الفقهاء أن يكون الأجر معلوما جنسا وصفة وقدرًا سواء كان في الذمة مثل عشرة دنانير أو معينًا مثل الثوب^(١) .

ويترتب على تطبيق هذه العلاقة في البنك الإسلامي :

١ - ضرورة التعاقد بين أصحاب الودائع والبنك الإسلامي على شرط الوكالة الشرعية بأجر .

٢ - الاتفاق مقدما بين كل من البنك وكل صاحب وديعة استثمار على الأجر المستحق للبنك جنسا وصفة وقدرًا .

٣ - يستحق البنك الأجر المعلوم المتفق عليه بغض النظر عن ناتج الأعمال الفعلى أى سواء تحقق ربح أو خسارة .

وتكون المشكلات المحاسبية الناتجة عن هذه العلاقة أعقد من أن يتم وضع حلول ملائمة ومنطقية لها وهى :

١ - صعوبة التعاقد بين البنك وكل مستثمر على حدة بتحديد أجر مناسب للقيام بهذه الوكالة .

٢ - صعوبة إيجاد أساس عادل أو مناسب لطريقة تحديد هذا الأجر على كل وديعة مع اعتبار اختلاف حجم الودائع المملوكة لكل عميل واختلاف الفترات الزمنية التى تقضيها كل وديعة لدى البنك .

٣ - تحمل أصحاب الودائع الخسارة إن حدثت مع تحمل أجر الوكالة المتفق عليه ويؤدى ذلك إلى استحقاق البنك فى ذمة أصحاب الودائع إن تعدت الخسارة حجم الودائع ، وهذا ما لا يقبله العرف المصرفى ، والذي ربما يؤدى إلى اهتزاز نجاح النشاط المصرفى الإسلامى .

٤ - اختصاص أصحاب الودائع بالأرباح كلها بعد دفع أجر الوكالة .

(ب) إذا كانت الوكالة بمجمل :

يرى الشافعية أن عقد الجعالة هو « التزام عوض معلوم على عمل معين معلوم أو مجهول بمعين أو معلوم »^(٢) كما يؤيدهم المالكية وقد ذهبوا إلى جواز الجعالة على أن العوض لا يستحقه العامل إلا بعد تمام العمل الذى عينه الواعد^(٣) .

كذلك يرى الحنابلة ضرورة « جعل شيء من المال معلوم كأجرة بالرؤية أو الوصف »^(٤) ولم يعارض من عقد الجعالة سوى الحنفية الذين لم يجيزوها إلا إذا

(١) الفتوحى الشهير بآبى النجار « متبى الارادات فى جمع المقنع وزيادات » مكتبة العروبة سنة ١٩٦١ ، ج ٢ ، ص ٣١٧ . انظر أيضا : محمد أحمد الدمى « الوكالة فى الشريعة الإسلامية » المطبعة السلفية سنة ١٣٨٨ هـ ، ص ١٢٥ - ١٢٦ .

(٢) شمس الدين الرملى « نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج » ج ٥ ، ص ٤٦٢ .

(٣) ابن جزى القرناطى « قوانين الأحكام الشرعية » . ص ٣٠٢ - ٣٠٣ .

(٤) منصور إدريس البهوتى « كشف القناع عن متن القناع » ج ٤ ، ص ٢٠٣ .

توافرت فيها شروط الاجارة^(١) .

وبذلك يكون الجمهور قد اتفق على معلومية الأجر كشرط لصحة الجعالة سواء تم تعيينه قدرا بين الموكل والوكيل أو بمعين بينهما .

وبذلك نرجع للمشكلات المحاسبية المعقدة عند البحث عن أساس مناسب وعمل يمكن للبنك أن يطبقه عند استثماره للودائع ثم كيفية تحميل إيرادات النشاط بهذا الجعل مع اعتبار أن ذلك لا بد أن يتم الاتفاق عليه مقدما مع صاحب الوديعة وليس في نهاية الفترة المالية عند عمل الحسابات الختامية .

وقد رأى معظم الفقهاء فساد الوكالة في حالة الضرر في تحديد الأجر ، ولكن أجاز الحنابلة صورة خاصة مثل « بع هذه السيارة بثلاثة آلاف وما زاد فهو لك » . قال الإمام أحمد : « هل هذا إلا كالمضاربة ؟ ووجه الشبهة بالمضاربة أنها عين تنمى بالعمل عليها وهو البيع فإذا باع الوكيل الثوب بزائد عما عينه له ولو من غير جنس الثمن فهو له وإلا فلا شيء له كما لو لم يربح مال المضاربة »^(٢)

ولكن منع بقية الفقهاء هذه الصورة لما فيها من الجهالة في الأجر^(٣) ، وحتى لو

طبقناها بالرغم من هذا المنع في البنك الإسلامي لوجدنا أنفسنا قد عدنا مرة أخرى للمضاربة التي يتم تحديد عائد العمل فيها بحصة شائعة من الربح .

الجوانب المحاسبية لصور التعاقد على أساس المضاربة الشرعية بين البنك الإسلامي وأصحاب ودائع الاستثمار :

أساس استحقاق البنك الإسلامي لربح المضاربة :

أورد لنا فقه المعاملات حالتين لتفويض المضارب غيره في العمل في المال مضاربة هما :

الأولى : المضاربة بغير إذن رب المال :

« إذا دفع عامل القراض المال لعامل آخر قراضا بغير إذن رب المال فإن حصل تلف أو خسر فالضمان من العامل الأول ، وإن حصل ربح فلا شيء للعامل الأول من الربح وإنما الربح للعامل الثاني ورب المال ولا شيء للعامل الأول لأن القراض جعل لا يستحق إلا بتمام العمل ، والعامل الأول لم يعمل فلا ربح له والزائد لرب المال ، وإن لم يحصل ربحا فلا ربح للعامل الثاني ولا يلزم العامل بشيء تجاهه »^(٤) .

ويرى الحنابلة أنه « ليس للمضارب

(١) ابن عابدين « رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار » ج ٤ ، ص ٢٠٣ .

(٢) الدردير « الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك » دار المعارف ج ٢ ، ص

٢٦٩ - ٢٧٠ .

(٣) برهان الدين المرغيناني « الهداية شرح المبتدى » المطبعة الخيرية ط ١ ، ج ٣ ، ص ٢٤٦ .

(٤) الدسوقي « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » ص ٥٢٦ .

دفع المال إلى آخر مضاربة - نص عليه أحمد في رواية الأثرم^(١) كما يؤكد المالكية بأمثلة على ذلك « إذا اتجر العامل في المال فخرس أو تلف بعضه قبل عمله فدفعه لآخر بلا إذن من ربه فربح فيه فإن رب المال يرجع على الثاني برأسماله وحصته من الربح ويرجع العامل الثاني على الأول بما خصه من الربح الذي أخذه رب المال فإن كان المال ٨٠ وعمل فيه مثل فخرس ٤٠ ثم دفعه لشخص على نصف الربح واتجر فيه فصار مائة فإن رب المال يأخذ منه ٨٠ رأسماله وعشرة ربحه ويأخذ العامل عشرة ويرجع على الأول بعشرين ولا رجوع لرب المال عليه لأن خسره قد جبر^(٢) .

ونستنتج مما سبق أن معظم المذاهب قد اتفقت على أن تسليم المضارب المال لمضارب آخر بدون موافقة رب المال يؤدي إلى اختصاص رب المال والعامل الثاني بالربح دون العامل الأول بالإضافة إلى ضمانه للمال لو تلف أو نقص بالخسارة .

الثانية : إذا أذن رب المال :

وهذه الحالة هي التي يمكن على أساسها قياس وضع البنك الإسلامي تجاه أصحاب الودائع ، وقد وردت حالة التعاقد في فقه المضاربة على أساس إذن رب المال

للمضارب بأن يتصرف في المال بما يراه في مصلحة المضارب أو أن تكون المضاربة مطلقة ، أو أن يأذن رب المال صراحة في تفويض المضارب لغيره في الاستثمار .

وقد اجتمع الفقهاء على إمكانية تفويض المضارب لمضارب آخر إن أذن له رب المال في ذلك ولكنهم لم يجيزوا له أحقية في استحقاق الربح حيثئذ عند الحنفية كما يلي :

يقول ابن قدامة فيمن دفع المال لمضارب غيره : « إن أذن له (للعامل) رب المال وإلا فلا ، ولرب المال مطالبة من شاء منهما برد المال إن كان كافيا ، وإن ربح فهو لصاحبه ولا شيء للمضارب الأول لأنه لم يوجد منه مال ولا عمل ، وللعامل الثاني أجره لأنه عمل في مال غيره بعوض فكان له أجر كالمضاربة الفاسدة^(٣) .

وقال آخرون : « إن قارض العامل غيره بإذن المالك صح وصار وكيفا في مقارضة (العامل) الثاني ولا يجوز أن يشترط العامل الأول شيئا من الربح لنفسه فإن فعل فسد القراض الثاني ولعامله أجر المثل على المالك ، وإن قارض العامل غيره بغير إذن المالك فهو فاسد^(٤) كما يؤكد ذلك أيضا الفقه الشافعي^(٥) .

أما الفقه الحنفي فهو الذي انفرد

(١) ابن قدامة « المغنى » ج ٥ ، ص ١٥٩ - ١٦٠ .

(٢) الخرشي مرجع سابق ص ٢١٤ .

(٣) ابن قدامة مرجع سابق ص ١٦٠ .

(٤) الحسيني « الروضة الندية شرح الدرر البهية » دار الطباعة المنيرية ج ٥ ، ص ١٧٢ .

(٥) الرملي « نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج » المطبعة البهية ج ٤ ، ص ١٦٧ .

باستحقاق العامل الأول للربح إن أذن رب المال في تفويض العامل لعامل آخر سواء وقد أورد لنا الكاساني حالتين يوضح فيهما كيفية توزيع الأرباح سيتم تناولهما بعد قليل .

ويعلل د . سامي حمود^(١) تبرير الفقه الحنفي لربح المضارب الأول في أنه قد استحق الربح بالضمان فقد ورد في الكاساني أنه قال في الاستدلال على استحقاق الربح بالضمان : « إن صانعا تقبل عملا بأجر ثم لم يعمل بنفسه ولكنه قبله لغيره بأقل من ذلك طاب له الفضل ولا سبب لاستحقاقه الفضل إلا بالضمان »^(٢) .

ولكن حالة الضمان المذكورة لا تنطبق على البنك الإسلامي لعدة أسباب :

١ - أن الضمان قد ورد عن الأجير المشترك في الاجارة فقط ولم يرد في الفقه ما يوجب الضمان في المشاركات والمضاربة من أنواع المشاركات وليست من الاجارات ولذلك فالقياس غير صحيح .

٢ - أن ذلك يستوجب بالضرورة ضمان البنك الإسلامي للودائع التي يستثمرها حتى يحق له أن يحصل على نسبة

من أرباحها - وهذا ما لم يلق قبولا من ناحيتين :

(أ) الأولى فقهية عن جمهور الباحثين في هذا الموضوع وأهم الآراء التي وردت في هذا الموضوع هو رأى للدكتور غريب الجمال وكذلك الموسوعة ، فيرى د . الجمال أنه إذا اعتبر البنك الإسلامي ضامنا فإن وضع الأموال المودعة لديه للاستثمار يقترب كثيرا من وضعها فيما إذا تم ايداعها في المصارف الربوية من حيث اعتبارها في حقيقة الأمر قروضا وليست ودائع^(٣) .

وقد أضافت الموسوعة لهذا السبب أسبابا أخرى تتعلق بنقاط كثيرة^(٤) .

(ب) الثانية مصرفية وتتعلق بالنشاط الفعلي للبنوك الإسلامية إذ توضح الدراسات التطبيقية لشروط التعاقد بين معظم البنوك الإسلامية القائمة بالفعل وبين أصحاب ودائع الاستثمارات هذه الودائع ليست مضمونة على البنك الإسلامي وأن جمهور المودعين لم يشترطوا ولم يتطلبوا مثل هذا الضمان حتى يودعوا أموالهم في البنك الإسلامي .

وبذلك يكون تبرير الربح المستحق للبنك على أساس الضمان غير صحيح

(١) د . سامي حمود مرجع سابق ص ٤٤٦ - ٤٤٧ .

(٢) الكاساني « بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع » ج ٧ ، ص ٣٥٤٥ .

(٣) د . الجمال مرجع سابق ص ٢٠٢ .

(٤) الموسوعة مرجع سابق ص ٣١٧ - ٣١٨ .

ويجب البحث عن أساس آخر .

وقد رجح الباحثون في موضع آخر من الموسوعة رأى الأحناف في استحقاق الربح والمعروف أنهم قد ذكروا أن استحقاق الربح إما بالمال أو بالعمل أو بالضمان والدليل على ذلك استحقاق الصانع الذى لم يعمل بنفسه للفضل - وهو ما سبق ذكره - وبذلك تذكر الموسوعة « الأخذ برأى الحنفية ، وهو ما نراه صالحا وملتبسا مع سير العمل الاستثمارى الجماعى ... »^(١).

وبذلك تكون الموسوعة قد عادت مرة أخرى لرأى د . سامى حمود الذى يبرر به ربح البنك أو المضارب الأول على أساس الضمان وهو ما سبق أن تناولناه بالدراسة .

ولكن الواقع أن الكاسانى عندما عرض استحقاق المضارب الأول لجزء من الربح المتحقق لم يعلله بالضمان ، وهذا ما استشكل على الدكتور سامى حمود ، وحتى يمكن أن نستوعب حقيقة وجهة نظره فيجب أن نقوم بدراسة وجهة نظره وتحليله القيم الذى فرق به بين حالتين :

الحالة الأولى : إذا تضمن التعاقد توزيع الربح المحقق من المضاربة بين العامل الأول ورب المال على أساس أن لرب المال حصة

من الربح الذى حققته المضاربة ويقول الكاسانى فى ذلك : « إذا عمل المضارب وربح فإن كان رب المال قد قال للمضارب الأول ان ما رزق الله تعالى من الربح فهو بيننا نصفان .. ثم دفع المضارب الأول المال إلى غيره مضاربة بالثلث فربح الثانى فثلث جميع الربح للثانى ، لأن شرط الأول للثانى قد صح لأنه يملك نصف الربح فكان ثلث جميع الربح بعض ما يستحقه الأول فجاز شرطه للثانى فكان ثلث جميع الربح للثانى ونصفه لرب المال »^(٢) .

لأن الأول لا يملك من نصيب رب المال شيئا فأنصرف - إلى نصيبه لا إلى نصيب رب المال فبقى نصيب رب المال على حاله وهو النصف وسدس الربح للمضارب الأول لأنه لم يجعله للثانى فبقى بالعقد الأول .

ويطيب له ذلك لأن عمل المضارب الثانى وقع له فكأنه عمل بنفسه كمن استأجر إنسانا على خياطة ثوب بدرهم فاستأجر أجيرا خاطه بنصف درهم وطاب له الفضل .

أما لو دفع إلى الثانى مضاربة بالنصف فجعل الربح للثانى ونصفه لرب المال ولا شيء للمضارب الأول .. ولو دفعه إليه مضاربة بالثلثين فنصف الربح لرب المال

(١) الموسوعة مرجع سابق ص ٣١١ - ٣١٢ .

(٢) الكاسانى مرجع سابق ص ٣٦٢٨ .

ونصفه للمضارب الثاني ويرجع الثاني على الأول بمثل سدس الربح الذي شرطه له لأن شرط الزيادة لا ينفذ في حق رب المال وهكذا .

وتكون الصياغة الرياضية لتوزيع الربح بين البنك (المضارب الأول) وبين المشروعات (المضارب الثاني) وبين أصحاب الودائع (رب المال) كالآتي :

إذا افترضنا أن ح هي صافي الربح ول ١ هي أرباح المودعين ، Δ ل ١ حصة المودعين من الربح ، ل ٢ أرباح البنك ، Δ ل ٢ حصة البنك في علاقته بالمودعين ، Δ ل ٣ حصة البنك من الربح مع المشروعات ، ل ٤ أرباح المشروعات المضاربة و Δ ل ٤ حصة المشروعات المضاربة فتكون العلاقة كالآتي :

$$ل ١ = ح (١ - \Delta ل ٢)$$

$$ل ٤ = ح (١ - \Delta ل ٣)$$

$$ل ٢ = ح - (ل ١ + ل ٤)$$

مثال

إذا كان الربح الفعلي لاحدى المشروعات المضاربة ٤٠٠ ٠٠٠ جنيه وكانت حصة مضاربة البنك مع المودعين ٣٠٪ وحصته مع المشروعات المضاربة ٥٠٪

∴ يتم توزيع الربح بين الثلاث كالآتي :

$$ل ١ = ح (١ - \Delta ل ٢)$$

$$٢٨٠ ٠٠٠ = (١ - \Delta ل ٢) ٤٠٠ ٠٠٠$$

$$ل ١ = ٤ - ح (١ - \Delta ل ٢)$$

$$٢٠٠ ٠٠٠ = (١ - \Delta ل ٣) ٤٠٠ ٠٠٠$$

$$ل ٤ = ٢ - ح (١ - \Delta ل ٣)$$

$$٨٠ ٠٠٠ = (٢٨٠ ٠٠٠ + ٢٠٠ ٠٠٠) - ٤٠٠ ٠٠٠$$

أى أن البنك يخسر ٨٠ ٠٠٠ جنيه في هذه المضاربة .

الحالة الثانية :

إذا تضمن التعاقد توزيع الربح المحقق من المضاربة بين العامل ورب المال على أساس أن لرب المال حصة مما تحقق للمضارب فقط من ربح ... يقول الكاساني :

« أما إذا شرط رب المال لنفسه نصف ما رزق الله تعالى للمضارب أو نصف ربح ما للمضارب فإذا دفع إلى الثاني مضاربة بالثلث كان الذى رزق الله تعالى للمضارب أو نصف ربح ما للمضارب فإذا دفع إلى الثاني مضاربة بالثلث كان الذى رزق الله عز وجل المضارب الأول الثلثين ، فكان الثلث للثاني والثلثان بين رب المال وبين المضارب الأول نصفين لكل واحد منهما الثلث ، وإذا دفع مضاربة بالنصف كان ما رزق الله تعالى للمضارب الأول النصف فكان النصف للثاني والنصف بينهما نصفين وإذا دفعه مضاربة بالثلثين كان الذى رزق الله تعالى

الثلث والثلثان للثاني والثالث بينهما لكل واحد منهما السدس وهكذا^(١).

أى أن الربح يجب أن يوزع في هذه الطريقة على مرحلتين كآلاتي :

المرحلة الأولى : ويتم فيها توزيع الربح بين البنك والمشروعات المضاربة كآلاتي :

أرباح البنك في المرحلة الأولى ل ٣ =
ح (١ - ٤ ل ٤)

أرباح المشروعات المضاربة ل ٤ =
ح (١ - ٣ ل ٣)

المرحلة الثانية : ويتم فيها توزيع الربح بين البنك وأصحاب الودائع كآلاتي :

أرباح المودعين ل ١ = ٣ - (١ - ٤ ل ٢)

أرباح البنك النهائية ل ٢ = ٣ - ل ١
وبتطبيق المعادلات السابقة على بيانات المثال السابق يتضح ما يلي

المرحلة الأولى :

أرباح البنك ل ٣ = ٤٠٠٠٠٠ (١ - ٥)
= ٢٠٠ ٠٠٠

أرباح المشروعات المضاربة ل ٤ =
٤٠٠٠٠٠ (١ - ٥) = ٢٠٠ ٠٠٠

المرحلة الثانية :

أرباح المودعين ل ١ = ٢٠٠٠٠٠ (١ - ٣)
= ١٤٠ ٠٠٠

أرباح البنك النهائية ل ٢ =

$$٦٠٠٠٠ = ١٤٠٠٠٠ - ٢٠٠٠٠٠$$

ويتضح مما سبق مدى الاختلاف في نتائج التوزيع طبقا للطريقتين وأهم ما نتوصل إليه ما يلي :

١ - ثبات نصيب المشروعات المضاربة طبقا للطريقتين .

٢ - زيادة نصيب أصحاب الودائع في الطريقة الأولى عنها في الثانية .

٣ - نقص نصيب البنك في الطريقة الأولى عنها في الثانية لدرجة حدوث خسائر .

كما نستنتج من استعراض فقه الكاساني نتيجة أساسية وهي أن استحقاق المضارب الأول للربح أساسه التعاقد فهو ليس حق مطلق كما تصور البعض على أساس الضمان بل هو يستحق بالعقد بينه وبين رب المال من ناحية وبين المضارب الثاني من ناحية أخرى

فإذا تبينا وجهة نظر الحنفية بهذا الصدد لوجب علينا استبعاد الحالة الأولى من النشاط المصرفي الإسلامي حيث من الصعوبة اشراك أصحاب الودائع في الأرباح الفعلية المحققة بين البنك والمشروعات المضاربة ، كما أن ذلك سيؤدى إلى مشكلات محاسبية جديدة أكثر تعقيدا .

(١) الكاساني مرجع سابق ص ٣٦٢٩ .

أما الحالة الثانية فهي أكثر ملائمة لواقع النشاط المصرفي الإسلامي وعلى هذا يمكن مراعاة الجوانب الآتية :

١ - يجب أن يشمل التعاقد بين البنك وأصحاب الودائع مطلق التصرف في استثمار الودائع وتوظيفها حتى يمكن للبنك أن يدفعها مضاربة لسواه من المشروعات الأخرى .

٢ - يستحق البنك في هذه الحالة الفرق في الربح المحقق بين نصيب أصحاب الودائع الاستثمارية - كرب مال - ونصيب المشروعات المشاركة - كمضارب .

٣ - تستحق المشروعات المضاربة حصة من الربح الفعلي المتفق عليه مع البنك وهذه الحصة الشائعة تنسب للصافي الفعلي وتعتبر من منظور البنك وأصحاب الودائع تكلفة على أرباح المضاربة يجب أن تخصم أولا قبل قياس الربح .

٤ - تقاس حصة البنك من الأرباح على مرحلتين :

(أ) تحديد حصة الربح بين البنك والمشروعات المضاربة وتكون حصة البنك في هذه الحالة منسوبة لصافي الربح المحقق .

(ب) تحديد حصة الربح بين البنك وأصحاب الودائع الاستثمارية وتكون حصة البنك في هذه الحالة منسوبة للربح المحقق مطروحا منه حصة مشروعات المضاربة (المضارب الثاني) .

٥ - يقاس نصيب أصحاب الودائع بحصة شائعة من الربح بعد استقطاع نصيب مشروعات المضاربة .

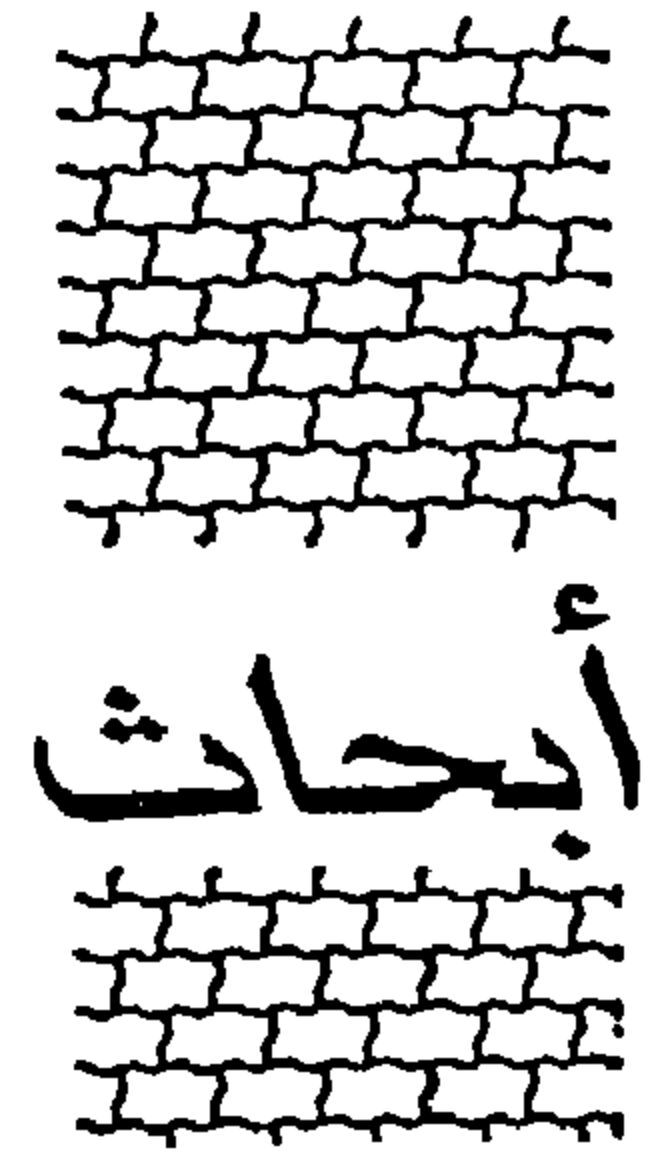
فإذا انتقلنا إلى واقع النشاط الفعلي في البنوك الإسلامية لوجدنا أنها غالبا ما تطبق الطريقة الثانية ، على الرغم من أن شروط التعاقد بين البنك وأصحاب الودائع تكون إحدى احتمالين :

(أ) إما أنها لا توضح شيئا محددا بذاته على الإطلاق .

(ب) وإما أنها توضح أن توزيع الربح سيكون على أساس ما يرزق الله به تعالى بالنصف أو الثلث ... الخ .

وكلا الاحتمالين يستوجبان اتباع الطريقة الأولى وكان ينبغي تحديد طريقة التوزيع في التعاقد نظرا للفرق الكبير في استحقاق كل من البنك وأصحاب الودائع عند تطبيق كل طريقة .





النقد الأدبي بين «الاستيطاقيا» و«الالتزام»

محمد إقبال عروى

أستاذ الأدب العربى - المغرب

ومن بين الاشكاليات الملحة التى تطرح - بحدة - قضية الجمالية «الاستيطاقيا» و«الالتزام» وعلاقة النقد الأدبي بهما .. فمنذ معادلة «هوراس» القائمة على المتعة من جهة ، والإفادة من جهة ثانية ، وذلك فى قوله : «الشعر ممتع ومفيد» إلى القرن العشرين مع مختلف المناهج الواقعية والبنوية والأسلوبية ، تظل تلك القضية محتفظة بأصالتها وصلاحياتها للطرح والمناقشة من جديد ، ومن خلال منظور غاب عن الساحة النقدية منذ زمن بعيد ..

ومما لا شك فيه أن المسألة بهذا التداخل الحاصل بين النقد وعنصرى الالتزام والجمالية من جهة ، وبينهم وبين الرؤية

تزداد أهمية النقد الأدبي ، وتتعدد إشكالياته مع التطور السريع الذى أصبحت تشهده المناهج الأدبية سواء فى انطلاقها من الغرب أو فى تمثلها وتوظيفها داخل حقل النقد الأدبي العربى على يد المثقفين الذين يسكنهم هاجس الحداثة وتقريب الشقة بين الأدب والعلم من حيث المنهج والتحليل ..

ولا يمكن لتلك الاشكاليات أن تنتهى مع تطبيق هذا المنهج أو ذاك ، فالظاهرة الإنسانية تظل نسبية الانقياد و«القولبة» ، ومن ثم ، فقد كان توظيف المنهج - أى منهج - مدعاة إلى خلق إشكاليات جديدة ، واسئلة ملحة ، يكون الجواب عنها أصولا لمنهج جديد .. وهكذا إلى ما لا نهاية ...

الإسلامية من جهة ثانية ، فيها غير قليل من الدقة تستدعى ضبط كل مصطلح على حده ، حتى تكون الدراسة في مأمن من كل تأويل أو فهم مغلوط ..

فالنقد الأدبي ، الذى نسعى إلى إيجاد العلاقات الرابطة بينه وبين كل من الجمالية والالتزام ، هو مجموع الأدوات والمناهج والرؤى التى يנהجها الناقد أثناء تعامله مع النص الأدبي ، وهو يشتمل على عنصرين متوازنين : نظرى وتطبيقي

وغنى عن البيان أن النقد النظرى يكون سابقا للنص ، بخلاف النقد التطبيقي اللاحق به ، ولكن الذى يجب الانتباه إليه هنا - هو أن كلا العنصرين يتداخلان بشكل جدلى دقيق ، ويمكن - بحثا عن فهم واضح ، أن تستعير صورة منه صور الفلاحة .. فالفلاح يشق بالفأس طريقا يكون مجرى للماء الذى يصب فيه ثم ينتقل ثانية ، إلى الورا ليوسع المجرى ، ويعيد الماء الخارج عن إطاره ، ويزيل ما يعيق سيره ، ويعمق المجرى ، ثم يقفز إلى الأمام مرة أخرى ليعود رابعة إلى الورا .. وهكذا في صورة تعاقبية مستمرة ... وهذه هي حال الناقد بين الجانب النظرى والتطبيقي ، وما تدفق الماء إلا صورة لتدفق النص الأدبي في أرضية الواقع الاجتماعى ، ويظل « الفأس » رمزاً للمنهج النقدى والأدوات التى يستعملها الناقد في مقارنته للنتاج الأدبي ؛ وهنا تقفز « الثنائية » المبسوطة في العنوان أعلاه ، حيث الجمالية من جهة والالتزام من جهة ثانية ..

وأما « الاستيطاقيا » فهي منهج عام ، ورؤية إبداعية ونقدية تختزل لديها وظيفة الابداع وتقتلص في دائرة الفنية والجمالية المرتبطة بشكل النص ولغته وقوانينه الداخلية ...

وفي إطارها تتحرك جميع المناحي النقدية ، من شكلانية وبنموية وأسلوبية .. سواء في العالم الغربى أو العربى ..

فوظيفة الأدب - عندها - تعتبر جمالية خالصة « لا تخدم غرضا تعليميا أو أخلاقيا ، أو اجتماعيا ، وإنما الغاية منها الادهاش وتجربة بكاره الرؤية ، وظيفة النص ، تصعيد الاحساس والانفعال والادراك وهذا يفترض كسر قيود الرتبة بصدم القارىء أو إذهاله أو تغريبه .. وهذا بدوره أدى إلى دراسة مكثفة للأدوات والستراتيجيات الأدبية والسردية والشعرية التى تجعل القارىء يتقبل النص كتجربة صاعقة ، وعند الشكليين تطفى التقنية والوسائل الأدبية على موضوع النص . لأن الغرض الأساسى هو إثارة الادراك الحسى بالكلمة ، وليس الإشارة إلى أى شىء آخر »^(١) فتغيب - بذلك - كل الاهتمامات النفسية والاجتماعية والأخلاقية ، ويتم التعامل الفريد مع شكلانية النص لأن « في قدرة المناهج الأسلوبية وحدها أن تعرف الخصائص النوعية للعمل الأدبي »^(٢) وفي العالم العربى يسعى « أدونيس » إلى ترجمة هذا الاتجاه في أعماله الشعرية والنقدية ، فيصف رؤيته في ذلك

قائلا : « الشعر يكتسب قيمته الأخيرة من داخله ، من غنى التجربة والتعبير . وليس من الخارج ، مما يعكسه أو يعبر عنه ، فلا يمكن تقييم الشعر بمقياس اعتباره وثيقة اجتماعية أو تاريخية ، أو باعتباره تناول موضوعات معينة دون أخرى »^(٣) .

وهو في هذا يقيم فرقا جذريا بين الشعر والنثر الفكري ، ويعتبر الأفكار التي قد يحسب لها حسابها في النثر ، عديمة الجدوى في العملية الشعرية وبالتالي ، فلا أهمية لها في تقويم فنية الشعر .

والمتبع للدراسات التطبيقية لمختلف هذه المناهج - سواء أكانت شكلانية أو بنيوية أو أسلوبية - وذلك حول الشعر والقصة والرواية - مثلا - يستطيع أن يوطر جلها في منظومة تشتمل على العناصر التالية :

١ - المقاربة النقدية لأي عمل -
كيفما كان جنسه - يُخَرَّصُ فيها ، حتى تكون علمية وصائبة - أن تقتصر على داخل النص والتعامل مع العناصر الداخلية المشكلة له .

٢ - معطيات النص وأبعاده وخلفياته ، توجد داخله ، وليس في المحيط الخارجي الاجتماعي .

٣ - قد تكون وظيفة الأدب اجتماعية - بالإضافة إلى جماليته - لكن وظيفة الناقد تقتصر على الكشف عن جماليته وخصوصياته الباطنية .

٤ - اللغة وسيلة لاكتشاف ما سبق

ذكره ، لذا فهي الجنديرة بأن تستقطب كل اهتمام النقد الأدبي ..

وقد تنضاف إلى هذه العناصر مجموعة أخرى لكنها تهدف إلى غاية واحدة وهي : « النص ولا شيء غير النص » .

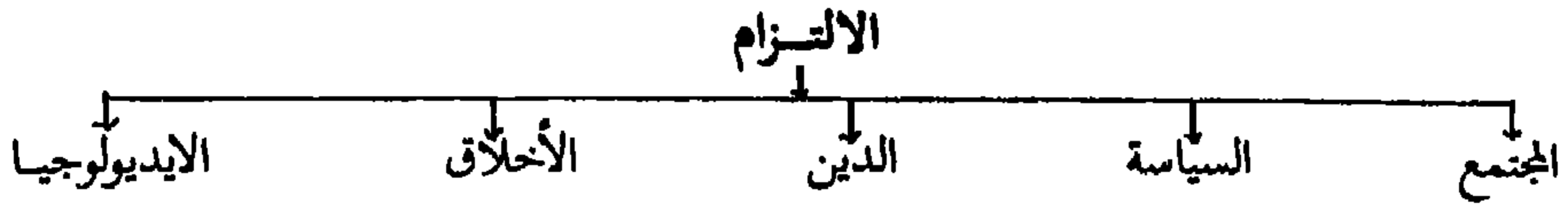
ولئن كان بإمكان الدارس أن يلمح بعض التلوينات هنا وهناك ، مما له علاقة بالمضمون أو الوظيفة الاجتماعية ، كما يمكن أن يلاحظ في قوله « رولان بارث » : « البعض يُريد نصّا بلا ظل ، مقطوعاً عن الايديولوجية المهيمنة . كأنهم يريدون نصّاً بلا خصوبة ، بلا إنتاجية ، نصّاً عقيما . إن النص في حاجة إلى ظله ، وظله : هو قليل من الايديولوجيا »^(٤) فإنها لا تعدو أن تكون تلوينات باهتة ليس بمقدورها أن تداني الوظيفة الأساسية فضلا عن أن تضارعها أو تتجاوزها ..

بل أكثر من ذلك ، لقد أصبح هذا النوع من المقاربة النقدية سمة للحدائث أو هو الحدائث نفسها ، تتحدد وفقه ، وتكتسب قيمتها داخله ، وهذا ما يلمس في قول أدونيس : « يمكن اختصار معنى الحدائث بأنه التوكيد المطلق على أولية التعبير ، أعني أن طريقة القول أو كيفية القول أكثر أهمية من الشيء المقول ، وأن شعرية القصيدة أو فنيها في بنيتها لا في وظيفتها »^(٥) .

أما الالتزام فهو البعد الثاني المرتبط بما يُقوله النص الأدبي ، والمتعلق بمضمون الابداع ومقصدية ، هو المنهج الذي لا

يكتفى بطرح السؤال حول : كيف يقول المبدع ؟ وإنما يتجاوزه إلى السؤال المتعلق بـ « ماذية » القول (ماذا قال ؟) ، ما هي الآثار التي يريد تحقيقها ؟؟ ما هو دوره في الواقع الاجتماعي والأدبي والسياسي ؟؟

ولا جدال في أن هذا الالتزام لم ينحصر داخل دائرة مغلقة ، بل انفتح - عبر تاريخه الطويل - على عناصر متعددة ، استقطبها ولون معطياتها ، حتى يمكن تشجير ذلك على الشكل التالي :



ولقد اهتم بهذا الالتزام كثير من التيارات المعاصرة ، كما نجد عند الواقعية الاشتراكية ، والنقد الأخلاقي الانجليزي والنقد الأدبي الإسلامي ...

دلالة الحضارية ، سيما إذا نظرنا إليه في ضوء أن هذا الفيلسوف يشكل محطة من محطات الفكر الغربي من جهة ، ومن جهة ثانية في ضوء الفلسفة التي كانت مناط الالتزام لديه . تلك الفلسفة التي لم تسعف الإنسان الغربي في اكتناه بدائل ايجابية . بل على العكس من ذلك ، فقد ساهمت في تعميق خط التسبب واللا جدوى .

والملاحظ أن مصطلح الالتزام وظف توظيفا متباينا بين تلك التيارات ، ولا شك أنه يبرز بشكل واضح مع سارتر في كتابه « ما الأدب » ، وفي هذا الصدد تجدر الإشارة إلى أن « سارتر » مارس نوعا من التضييق على ذلك الالتزام ، إذ حصره في الشر واستثنى منه الشعر تمشيا - في نظره - مع ما يمتاز به هذا الأخير من خصوصيات تتعلق بالتخييل والصور وغيرها من العناصر الشعرية الهامة ، لكنه تراجع في الأخير ، واعترف بضرورة الالتزام في الشعر كذلك ، إلا أنه تراجع يكشف عن التراجع الحاصل في ذهن « سارتر » ومواقفه ، وهذا التراجع له

احتواء التراث النقدي : سلطة التأويل :

لقد ظل النص الأدبي موزعا بين هذين القطبين ، يحرص كل اتجاه على امتلاك ناحية المشروعية والظهور بمظهر العلمية والكفاءة والشمولية ، وفي سبيل ذلك ، فقد التفت كل منحنى نقدي جهة التراث النقدي ، ونقب كل منهما على مواقف يمكن توظيفها لصالح التيار « الاستيطاني » أو التيار الالتزامي ... وكما حصل للتراث

على المستوى الفكرى والسياسى ، الذى أصبح رهين التأويلات والتخريجات « الحربائية » التى تستعير كل الألوان دون أن تمتلك لوناً أصيلاً ، فكذلك الأمر بالنسبة للتراث النقدى ، حيث أصيب بِشَلَلٍ « الأحادية » ، وفصلت كثير من المقولات عن سياقها الطبيعى وتم التصرف فيها كَيْمًا تَأْتى ملائمة لسرين « بروكرستيس » فى آخر المطاف .. كَيْمًا تَأْتى منسجمة مع خلفيات هذا المنحى أو ذاك ...

فعندما يقول الصولى عن أبى تمام :
« وقد ادعى عليه قوم الكفر ، بل حققوه ، وجعلوا ذلك سبباً للطعن على شعره ، وتقبيح حسنه ، وما ظننت أن كفراً ينقص من شعر ، ولا أن إيماناً يزيد فيه » (٦) .

وعندما ينتهى القاضى الجرجاني إلى أنه :
« لو كانت الديانة عاراً على الشعر ، وكان سوء الاعتقاد سبباً لتأخر الشاعر لَوَجَبَ أن يُنْحَى اسم أبى نواس وغيره من الدواوين » .. « والدين بمعزل عن الشعر » (٧) .

وعندما يرى ابن جنى فى دفاعه عن المتنبى بأن « الاعتقادات فى الدين لا تقدح فى جودة الشعر من حيث هو شعر » (٨) .

وعندما يتوقف قدامة بن جعفر عند بيتين فأجشَّين لامرئ القيس يقول :
« انى رأيت من يعيب امرئ القيس فى ذلك .. ويذكر أن هذا معنى فاحش ،

وليس فحاشة المعنى فى نفسه مما يزيل جودة الشعر فيه ، كما لا يعيب جودة النجارة فى الخشب مثلاً رداءته فى ذاته » (٩) .

عندما يتوقف أصحاب المنهج الفنى الاستيطاقى بين يدى هذه الأقوال . فإنهم يستشعرونها لصالحهم ويؤكدون - من خلالها - بأن التراث النقدى لم يعترف بمبدأ الالتزام ، ولم يوليه أدنى قيمة أثناء العملية الإبداعية واقتصر - فقط - على الجانب التصويرى البلاغى والشكلى من النص الأدبى .. ولذا يتوجب على النقد الأدبى الحديث أن يشق طريقه فى نفس الاتجاه ...

وعندما يميل ابن قتيبة جهة المغزى الأخلاقى فى الشعر ، ويؤكد مهلهل بن يموت بن المزرع كفريات أبى نواس ويطعن فيها انطلاقاً من شرائط الإسلام ، وعندما يقول الثعالبي :

« للإسلام حقه من الاجلال الذى لا يسوغ الاخلال به قولاً وفعلاً ونظماً ونثراً . ومن استهان بأمره ، فقد باء بغضب من الله تعالى وتعرض لمقته فى وقته » (١٠) .

وعندما يقف ابن حزم من الأشعار موقفه الذى يكاد يصل حد التطرف جهة الإلغاء ، حفاظاً على القيم الأخلاقية .. وعندما يطبق ابن بسَّام المقياس الأخلاقى فى جودة الشعر ... فإن هذه الحصيلة تشكل سنداً لأصحاب الاتجاه الالتزامى ،

ويقرون - من خلالها - بأن الالتزام يشكل العنصر الغالب في تراثنا النقدي .: هكذا يتبين - إذن - كيف أول التراث النقدي تأويلا منسجما مع الرؤية التي ينطلق منها « المؤول » فيصير التراث « حرباء » تتشكل وفق اللون الذي تخضع له .. وهو تأويل غير برىء في كلا الحالتين لأن منطق « الأحادية » لا يصل إلى ادراك أبعاد القضايا والظواهر المدروسة .. ولم نسمع - قط - بأن القرش يمتلك وجهها واحداً ليس إلا ...

استمرار الأحادية : الطريق المسدود :

مع الواقعية ، بوجه خاص ، تم الالتفات جهة الالتزام ، وحُدِّدَ للأدب وظيفته الأساسية وهي - كما يقول محمد مندور : « أن يتناول الأدب مشاكل المجتمع ومظاهر البؤس والفاقة التي ترزخ تحتها طبقات الشعب العاملة بسواعدها وبعقولها ، وذلك لايقاظ وعى الجماهير ودفعها إلى حل تلك المشاكل » (١١) وهذا استنتاج واضح من قولة بليخانوف التي يؤكد فيها بأن : « الفن للفن يجعل من الشعر والأدب عامة فناً محايداً . مستهترا بما يدور من معاني الصراع في سبيل إقرار الحرية ، ولكن الشعر الحق هو الذي يرتبط بالكفاح لتحرير الشعوب . فليس الشعر مقصوراً على حدود اللذة الجمالية . ولكنه يجب أن يخدم قضايا الإنسان كما يفهم من الخدمة - أنبل ما تكون وأشمل ما توجد » (١٢) ولقد وصل هذا الخط ذروته

مع الواقعية الاشتراكية ، غير أنها كانت جد متطرفة جهة الالتزام بقيم الحزب وأحداثه السياسية ، مما أدى إلى القضاء الرسمي على المدرسة الشكلانية Formalisme في اللغة والأدب . المهمة بجمالية النص وشكلانيته وقوانينه الداخلية بالأساس . بل لقد بدأت وكما يقول « صلاح فضل » : سلسلة من محاكم التفتيش الأدبية التي أخذت تستقصي ملامح البورجوازية لدى الكتاب (تجدر الإشارة إلى أن الاهتمام بشكلانية النص كان يعد من سمات البورجوازية) . وأصبح الأدب في مفترق طريقين : إما أن يخدم الحزب خدمة واضحة مباشرة ، وإما أن يصير في ذمة التاريخ (سيرييا فكرية من نوع آخر) .

وفي ضوء هذا التطرف يمكن اكتناه دلائل ملاحظة مكسيم جوركي في المؤتمر الأول للكتاب السوفيت سنة ١٩٣٤ باعتباره رئيس اللجنة التحضيرية . لقد قال :

« إننا لا نعلن في هذا الاجتماع اتحادنا الجغرافي فحسب ، وإنما اتحادنا في الهدف أيضا ، لكن هذا الاتحاد لا يعنى بأى شكل إنكار أو تحديد تنوع مناهجنا الفنية واختلاف مطامحنا الأدبية » .

ويضيف : « إننا لا نرفض بأى حال المهمة العظمى التي قامت بها الواقعية النقدية (وهذا مصطلح يقصد به جوركي : الواقعية الغربية) ونقدّر إلى أبعد مدى المكاسب التي حصلت عليها في

مجال الصياغة وفن الكلمة» (١٣) .

الواقعية - في طريق مسدود .

وليس يخفى أن جوركي هذا قد جسّد
متهى أهداف الواقعية الاشتراكية وقيم
حزبها في روايته الشهيرة « الأم » ، ولكن
ذلك كله لم يشفع له أمام المؤتمر ، فلحقت
به - هو الآخر - أصابع الاتهام ، فكانت
محاويلته من أجل المحافظة على القيم الفنية
المتطورة في الغرب مدينة بالفشل
والانهيار ..

والجدير بالذكر ، أن الواقعية
الاشتراكية انتقلت إلى العالم العربي محملة
بتلك السلبيات ، فذابت حدودها ،
وأصبح الحديث عن أوضاع العمال
والفلاحين ، واستغلال الطبقات العليا
وعمالة المسؤولين كفيلة بادراج صاحب
الانتاج في خانة الواقعية ...

ولا ينبغي أن ننسى - في هذا المجال -
الانتقادات التي ابتلى بها هذا الاتجاه في العالم
العربي ، خاصة مع البنيوية التي
لاحظت - فيما لاحظت - انغماسه في
السطحية والتبسيطية .. بل إن بعضهم
يصرح في جراحة - بأن الأدب الذي انتجته
الواقعية الاشتراكية أدب يمتاز بالجمود
وضيق الأفق ، ويرجع هذا - في نظرهم -
إلى أن الكتاب الواقعيين يميلون إلى المبالغة
في تبسيط المشكلة الواقعية في الأدب .

غير أن البنيوية هي الأخرى لم تلبث أن
مالت جهة شكلائية النص وجماليته
الداخلية ، فوقعت هي الأخرى في شرك
الأحادية ، ووجدت نفسها - شأن

الأدب العربي ورحلة الاعتراف :

لم تستمر هذه الظاهرة استمراراً ثابتاً
ونمطياً ، بل حصل لها نوع من التغيير
والتحوير من حين لآخر كما وقع تراجع في
كثير من التجارب مما يؤشر على امكانية
الوصول إليها حل إيجابي ..

والأمثلة على ذلك كثيرة ، ونكتفي
بنموذج واحد له حضور أدبي ملموس
وهو الناقد محمد النويهي . ولقد وقع
الاختيار عليه لأنه يدل - بوضوح - على
الفهم المستعجل لوظيفة الأدب والنقد في
ظل حماس مفتعل ، لم يلبث أن تُسيخ بفهم
أكثر شمولية واستيعاب لطبيعة الأدب
ودوره داخل الحياة الاجتماعية . سأذكر
بداية رؤيته النقدية ومبرراتها ، والظروف
التي فرضت عليه تغييرها ، والقرار الذي
آلت إليه في آخر التجارب ، والهدف من
ذلك كله هو تعميق الطرح الاشكالي بين
النقاد حول الجمالية والالتزام .

في مرحلة أولى ، عمل النويهي على عزل
العمل الأدبي عن كل المقاييس النقدية
باستثناء المقياس الفني المحض وأكد - أكثر
من مرة - بأن الأدب في طبيعته - يَنبُذُ عن
أية مقارنة ولا يفتح أعماقه إلا لمن دلف إليه
من باب الفن ، مُنْطَلِقاً وَهَدَفاً ومنهجاً ،
وإلا سنكون في معزل عن النص حتى لو
كتبنا عنه الصفحات الطوال ..

وتمشيا مع هذه الرؤية ، فقد كتب منذ
١٩٥١ يقول :

« فالفن - رضينا بهذا أو لم نرض - لا يحكم عليه في مجال النقد الأدبي بمقياس الأخلاق ، بل المقياس الصحيح الوحيد في مجال النقد هو المقياس الفني المحض ، هل يرضى شعوره أم لا يرضيه »^(١٤) فقيمة النص - وفق هذا التفسير - تنبع من داخله ، ولا تفرض عليه من الخارج .

إنها تتحدد وفق بنيته الداخلية والعلاقات التي تربط بين أجزائه على مستوى الصورة والتركيب والايقاع ، بعيدا عن المعطيات الخارجية سواء أكانت اجتماعية أو أخلاقية أو غيرها ...

لكن حرص « النويهي » على تعميق تجاربه النقدية ، جعله يكتشف قصور منهجه السالف مشيراً إلى خلفية ذلك في قوله :

« الحق أنني كنت ما زلت متأثراً ببعض التأثير بنظرية الفن للفن وحده ، وأنا أدري أنه ما يزال من نقاد الغرب ، ومن نقادنا من يؤمن بهذه النظرية حتى في أشد صورها إسرافاً لكنني لست من هؤلاء »^(١٥) .

إن الانفتاح على العالم ، واحتضان تجاربه العديدة ، يعمق من المقاييس النقدية لدى الناقد ، ويكشف له عن اعتبارات عديدة يمكن أن تساهم في بلورة العملية النقدية ، بخلاف المقياس الفني الواحد الذي إن أثار الضوء على جانب ، بقيت جوانب أخرى مغممة تنتظر الكشف والتحليل ، ولقد كان النويهي مدركاً لهذه

الحقائق فالتفت جهة الاعتبار الأخلاقي والاجتماعي ..

ولا يعني هذا الالتفات ، أنه أصبح رافضاً للمقاييس الفنية الخالصة ، فذلك غير وارد أصلاً .. لنستمع إليه وهو يقول :
« لست أنكر أن هناك (قيما فنية) ومعظم عملي محاولة لاستخلاصها لنفسى وتجليتها لطلبتى وقرائى فيما أدرس من انتاجات الشعر العربى قديمه وحديثه ، لكن الذى أنكره الآن ، والذى صرت إلى إنكاره منذ سنوات هو أن تكون هذه القيم الفنية (جمالية) خالصة ، فقد اتضح لى أن القول بوجود مُثل (جمالية استيطاقية) خالصة هو محض خرافة »^(١٦) .

وكأنى به هنا يشير إلى الاتجاه الذى يتبناه الأستاذ « مصطفى ناصف » في دراسته للأدب العربى حيث الاهتمام الأساسى بل الاهتمام الوحيد بالجانب اللغوى الاستيطاقى .

إن التجربة التى عاينها محمد النويهي - وغيره من النقاد - تكشف لنا عن حقيقتين أساسيتين :

١ - الانبهار المستعجل بالمعطيات الغريبة في مجال النقد الأدبي .

٢ - استحالة الفصل بين الجوانب الفنية وغيرها أثناء الممارسة النقدية وسأعمل على توضيح هاتين الحقيقتين في العنصر الآتى : « قضيتان أساسيتان » ولكن لا بأس من الإشارة إلى أن منهج

الأحادية في الفهم والنقد لم يوصل أحداً إلى اكتناه جميع أبعاد واعتبارات النص الأدبي ، وظلت بعض الجوانب خارج دائرة الضوء ، مما تسبب في تضيق وخنق للننتاج الأدبي نفسه ، وممارسة للخيانة النقدية في وجه القراء .

قضيتان أساسيتان :

١ - مفهوم الالتزام في الأدب الإسلامي : نحو بديل شامل :

لن أتحدث - هنا - عن تصویری المتواضع للالتزام عبر شعبه الأربعة ، فلقد سبق أن أوضحت ذلك في مقال بمجلة « المسلم المعاصر » عدد ٤٤ ، وإنما سأركز على الشعبة الثالثة المرتبطة بالأدب نفسه .. والمحافظة على عناصره الفنية ..

وقد تبدو هذه الوظيفة غريبة جدا ، ولكن حتما ستزول تلك الغرابة عندما نتأكد بأن قطاعا كبيرا من المنتسبين للأدب ، يخيل إليهم أنهم يمارسون تجديدهم في الأدب - وفق منظورهم القاصر للحدائث وأبعادها النفسية والفنية ، لكنهم في حقيقة الأمر - يعبثون بروح الأدب ويتلفون خصائصه الفنية ، ويدمرون قيما جمالية تكتسب مشروعيتها مع تقدم الإنسانية ، بحثا عن حداثة تجريبية « زئبقية » ، بحثا عن صيغ لا صيغ لها ، أو لنقل بحثا عن المجهول في أرض المستحيل ..

نعم ! عندما ندرك هذا الوضع المزري ، وهذه المكيدة التي تدبر للأدب

باسم الأدب ، عندها ، ندرك قيمة وظيفته الأدب الأدبية ، كما يتبين لنا الهدف من الدعوة إلى أن يلتزم الأدب بالقيم الفنية ..

هذا ، بالإضافة إلى التزاماته السابقة التي تحدثت عنها في المقال المذكور (١٧) دون أن يغيب عن الأذهان بأن هذا الالتزام « بؤرة » تتجمع عندها جميع الجوانب المذكورة لتخلق معادلة تعطي كل جانب حقه من الوظيفة ، فلا يغيب عنصر لصالح بقية العناصر ، ولا يتم التركيز على جانب دون الجوانب الأخرى كما هو حاصل في قطاع كبير من الابداع الأدبي الإسلامي ..

٢ - غياب الإلتزام في الأدب العربي : سؤال الاسئلة الحضارية :

يخرج الدارس للأدب العربي في اتجاهاته ومذاهبه المختلفة ، بنتيجة توشك أن تصبح الصبغة العامة المميّزة له ، وهي أنه يميل جهة « الاستيطاقيا » والقيم الفنية المحضة ، ويغفل عن عمد ، وفي جل الأحوال كل ما يرتبط بالالتزام ومقتضياته ...

وإذا كانت هذه الظاهرة لم تحظ باهتمام المثقفين العرب ولم يجدوا فيها مجالا للطرح والمناقشة فإن المثقف المسلم يجد نفسه مدفوعا من قبل رؤيته الكونية إلى الاهتمام بها ، مدعوا لأكثر من هدف إلى مقاربتها .

وأول سؤال يثار هنا : لماذا يغيب عنصر الإلتزام في الأدب العربي ؟؟ ما هي الأسباب الحقيقية لذلك ؟؟

وللإجابة عن هذا السؤال ، يحسن بنا أن نخرج من شرقة الاستيلا ب الحضارى ، لأنه يجب عنا الرؤية الواضحة والشمولية ... وقد يكون من الغريب والطريف ، معاً ، أن يتحرر المسلم « العادى »^(١٨) من شرك الاستيلا ب ، فتجده يحاسب الإنسان الغربى وينتقده من موقع الانحلال والتفسخ الذى يقبع فيه حاضراً ، وقد يمتد فى المستقبل البعيد ، وعلى العكس من ذلك تجد المثقف العربى - إلا قليلاً - يستمرىء الاستيلا ب ويتلذذ به ويدافع عن معطيات الحضارة الغربية دفاعاً مبرراً ، وهذه الصورة تتكرر باستمرار ، وستضح خلفياتها فى السطور المقبلة .

فقدان الرسالة الحضارية :

وهنا تجدر الإشارة إلى أن الحديث عن الغرب يثير حساسيات كثيرة ، خاصة وأن بعض المثقفين العرب يهتمون الإسلاميين بالعقلية الصليبية ، تلك العقلية التى لا تزال تتعامل مع الغرب انطلاقاً من الظروف والملابسات التى أدت إلى الحروب الصليبية .

ولا أريد أن أميل إلى معالجة هذه المغالطة ، هنا ، وإنما أرغب ، فقط ، فى تخليص كلامى من كل ما من شأنه أن يخلق هذا الاحتمال فى ذهن القارىء ..

ومن أجل ذلك حرصت على أن أغيب صوتى من هذا المقام ، وأفسح الطريق لمفكر عاش بين أحضان الغرب ، وتثقف

بثقافته ودافع عنها ردحاً من الزمن ، ألا وهو الفيلسوف الفرنسى « روجى جارودى » ، وسأقتصر على كتابه : « وعود الإسلام » (Promenes de L'islam) ، لأنه يسائل فيه الحضارة الغربية ، ويقيم الدليل القاطع على فقدانها للرسالة الحضارية التى تعطى لوجود الأنانية معنى وقيمة ، ومن هنا تنبع قيمة الكتاب ، متجاوزين الهفوات التى سقط فيها أثناء دراسته للتصوف والأدب الإسلامى .

وبعد تلك المسألة الناقدة ، يبرز الكاتب الخواء الحضارى الذى يعانى منه الغرب ، إذ لا يمتلك ما يشر به ويدعو الإنسانية إليه ، فتغيب إحدى وظائف الأدب المتعلقة بالالتزام ما دام ليس هناك ما سيلتزم به الإنسان الغربى عموماً ...

يعلن جارودى منذ البداية : « الغرب عرض ، وثقافته شوهاء إنها انعزلت عن أبعاد جوهرية »^(١٩) .

ويضيف : « إن الغرب يعتبر خلال ألف سنة مضت ، أكبر مجرم فى التاريخ ، إنه اليوم وبالنظر إلى سيطرته الاقتصادية والسياسية والعسكرية ، بلا مزاحم ، يفرض على العالم كله نموذج التنمية الذى يؤدى فى الوقت ذاته إلى انتحار عالمى ، لأنه يولد تفاوتات متصاعدة ، ويسلب المعوزين كل رجاء وينضح انتفاضات اليأس فى الوقت الذى يضع معادل خمسة أطنان من المتفجرات على رأس كل ساكن فى هذا الكوكب » .

ولا يكتفى الكاتب بالانتقاد المبني على المغالطات والفوضى ، بل يُشَرِّح جسد الثقافة الغربية ليبرهن ، في الأخير ، على فراغها ولارسالياتها ، يقول جارودي :

« لقد آن لنا أن نعلم بأن هذا النمط الغريب الذي يقودنا إلى حيوات دون هدف ، كما يقودنا إلى الموت ، يحاول تبرير نفسه بنموذج ثقافي ومذهب يحمل في ذاته بذور موته :

- مفهوم شاذ عن الطبيعة التي نعتبرها ملكاً لنا ومن حقنا أن نستعملها ونسيء هذا الاستعمال إلى درجة أننا لا نرى فيها - أي الطبيعة - سوى خزان للثروات الطبيعية ومزبلة لفضلاتنا .

- ومفهوم عن العلاقات الإنسانية مبني على فردانية / جامحة لا يولد سوى مجتمعات تنافس الأسواق والتصادم والعنف ، حيث تستعبد أو تفترس بعض الوحدات الاقتصادية أو السياسية العمياء المستكبرة ، الأكثر ضعفاً .

- مفهوم مؤسس من المستقبل الذي سوف لا يكون سوى امتداد للحاضر ونموه الكموي ، دون هدف إنساني ولا نقض إلهي ، أو أي شيء يتجاوز هذا الأفق ، ليُعطي معنى لحيواتنا ويحرفنا عن دروب الموت » (٢٠) .

إذن ، وبعد كل هذا ، ماذا بقي للغرب من دور ؟؟ وما هي الرسالة الحضارية التي يمكن للأدب أن يُوظَّف لأجلها ، فتنجسد

فيه حياة تبشر بآفاق إنسانية جديدة وصالحة لهذا الكوكب الغارق في جراحه .

والذي يمكن أن نخلص به من هذه الشهادات الكاشفة للمساحات السوداء ، هو أن غياب تلك الرسالة الحضارية لدى الغرب هو العامل الأساسي ، ويكاد يكون الوحيد ، وراء تضائل الالتزام - إن لم نقل انعدامه - في الأدب والنقد الغربيين اللذين تطرقا إلى أقصى أنواع الشكلائية والاسنيطاقيا المرتكزة على جمالية النص وفق قوانينه الداخلية ، مع ملاحظات الخصوصيات التي لا تزال يمتاز بها الأدب الواقعي سواء في الاتحاد السوفياتي أو في بعض الدول الغربية الأخرى .

وحول هذه المعادلة القائمة على (فقدان القيم = (يساوي) فقدان (الالتزام الأدبي) ، يحسن أن نشير إلى كلام الدكتور شكري محمد عياد ، له دلالة جديدة بالتسجيل ، يقول :

« إن قضية القيم ، قضية حضارية أعم من النقد وأعم من الأدب نفسه ، ومعظم القيم - أي الأشياء التي نقدرها ونسعى لبلوغها - قابلة لأن تختزل إلى أشياء أبسط منها ، ولكن القيم الأصيلة في الحضارة هي التي لا تقبل الاختزال ، وبما أن الأدب نشاط يمارس بغير هدف عملي أساسا (وإن جاز أن يطرأ عليه مثل هذا الهدف) فالأقرب أن يكون مبرر وجوده هو تعبيره عن قيم اجتماعية ، ومن هنا يأتي حكم النقد على عمل أدبي بأنه جيد (لاقترابه من

هذه القيم (أو ردىء (لابتعاده عنها) .
وإذا تضاربت أحكام النقد فقد يكون هذا
دليلا على اضطراب القيم . وإذا تخلى النقد
عن تقويم العمل الأدبي اكتفاء بالكلام عن
« شكله » أو « أسلوبه » مثلا ، دون اهتمام
بالبحث عن دلالة الشكل أو الأسلوب
على قيمة اجتماعية ما ، فهذا يعنى أن
الحضارة تحاول المستحيل . وهو أن تعيش
بدون قيم (٢١) .

وليس هذا جنوحا فى الخيال أو
الادعاء ، لأن ذلك ما تحاول الحضارة
الغربية ، إنها تريد الحياة بدون قيم .

أما بالنسبة للعرب ، فإن الأمر يختلف
جذريا عن الحالة الغربية ، مما يعطى للدعوة
إلى الالتزام فى الأدب الإسلامى مشروعيتها
المتفردة ، وذلك لأن هذا الذى نطلق عليه
مصطلح « العرب » يمتلك رسالة حضارية
تتمثل فى الإسلام الهادف إلى تحقيق إنسانية
الإنسان وقيمته وسعادته المفقودة ، وهو لا
يدعى ذلك من منطلق المزايدات والوعود
الرائفة ، بل يعمل على تحقيقه ليل نهار ،
تشجعه تجربته التاريخية المتفردة وقدراته
الذاتية ... وهذه الحقيقة تقض مضجع
الأديب المسلم وتحته دائما على الرفع من
مستواه الأدبى حتى يرقى إلى مقام رسالته
الحضارية التى تعد - وفق المعطيات
الواقعية - ضرورة للإنسان المعاصر نتيجة
الوضع الخطير الذى آل إليه فى العقود
الآخيرة .

ومما يؤسف له أن المثقفين العرب

يتجاهلون هذه الحقيقة (حقيقة أنهم
يتملكون علاجا للأمراض الإنسانية) ،
فرددوا ، تحت تأثير الانبهار والاستيلاء ،
نفس الإنتاج الغربى ، ودافعوا عنه ،
وانبطحوا بين يديه انبطاح إجلال
واحترام ، مما أوهم الإنسان الغربى بأنه
يملك - فعلا - غذاء للعرب ، الأمر
الذى زاد من تضخم المركزية الأوربية فى
منظور ، هذه حقيقة يجب الاعتراف بها ،
وايلاؤها كامل الاهتمام ، على مستوى
الدراسة والتحليل ...

بل الأغرب من هذا ، أن تغيب هذه
الحقيقة عن مدارك المثقفين العرب ، فى
حين يتوصل إليها المثقف الغربى بصورة
تذكرنا بتبادل الأدوار فى الفن
المسرحى ... ويكفى أن نشير إلى ما
توصل إليه جارودى من الحلول التى يتقدم
بها الإسلام للبشرية ، وأثبتها فى كتابه
(Kombodes de L'islam) (وهو عنوان له
دلالة العميقة) .

ويمكن القول بأن الكتاب جاء عبارة
عن جواب طويل للسؤال الحضارى
التالى :

« لقد أنقذ الإسلام فى القرن التاسع
الميلادى امبراطوريات كبيرة متهاوية ، فهل
يستطيع اليوم أن يحمل لنا جوابا عن قلق
ومشاكل الحضارة الغربية التى ظهرت -
خلال أربعة قرون - خليفة بحفر قبر - على
المستوى العالمى - وقلب ملحمة إنسانية
مبنية - من مليون سنة - على ابداعات

وتوضيحات ؟ » (٢٢) .

ولقد كان الجواب بالإيجاب . وذلك بعد ارتياد آفاق اقتصادية وسياسية وفلسفية وأدبية .. ومما لا شك فيه أن غياب هذه الحقائق عن أذهان المثقفين العرب ، سواء عن قصد أو عن غير قصد ، يخلق في الساحة الفكرية أزمة جديدة في التعامل مع الإسلام ورجالاته الفكرية والأدبية (٢٣) .

وإذا كان الإنسان الغربى - عموماً - يغيب تلك الرسالة الحضارية للأدب ، فإنه يفسح المجال ، من الجهة الثانية ، لإحضار وتكريس كل مظاهر التسيب والعبثية واللاجدوى ، الأسلوب الذى يعطى للالتزام بعداً سلبياً ، فبدل أن يوظف في البناء والاستمرارية ، نجده يوظف في الهدم والارتكاس ، والأدب الإسلامى يربأ بنفسه عن السقوط في هذا الحضيض ، لأنه يمتلك رسالة حضارية تدعوه إلى رسم ملامحها في جميع نشاطاته الفنية ...

وإذا كانت البنيوية ، واللسانيات عامة تحدد الخطاب الأدبى على الشكل التالى :

مرسل ← رسالة ← مرسل إليه

فإن الأدب الإسلامى يخلق قبل هذا الرسم وبموازاته رسماً آخر يمكن الترميز إليه بالشكل التالى :

الإسلام ← الرسالة الحضارية ← الإنسان

فالإسلام هو الذى يقدم للإنسانية الرسالة الحضارية ، والأدب الإسلامى

مدعو إلى تمثيلها في خطابه الابداعى ، دون إغفال للجوانب الفنية الأخرى التى تشكل طبيعة الأدب وجوهره الحقيقى ...

وإذا اتضحت في الأذهان أبعاد هاتين القضيتين ، ألزمتنا التحذير من أمرين خطيرين :

(أ) الحذر من طغيان المضمونية :

إن معظم التجارب الأدبية والنقدية الإسلامية ، على امتداد أكثر من ربع قرن ، تطفئ فيها الجوانب المضمونية أكثر من الجمالية الفنية ، باستثناء عطاءات استطاعت ، بفضل قدراتها الفنية المتفردة ، تجاوز تلك السلبيات ، والانطلاق نحو مستويات فنية عالية جداً ...

وإذا كان النقد الأدبى - حسب التعبير الوارد في بداية البحث - يعمل على رفع مستوى الأدب ، وإزاحة السلبيات من طريقه ، فهذا لم نشاهده بصورة فعالة في الأدب الإسلامى ، وإنما وجدنا النقد ، بدوره ينحاز جهة المضمون ، ويعمل على شرح الابداع الأدبى ونثر أبياته وأفكاره ، والتعليق عليها بما ينسجم مع الرؤية الإسلامية ... وليست هذه وظيفة النقد بأى حال من الأحوال ... فالنقد الأدبى عملية إبداعية بالأساس ، أو هو خطاب على خطاب ، (Discours sur discours) حسب تعبير « رولان بارت » (٢٤) ... إنه يساعد القارئ على إدراك جمالية النص وقوانينه الداخلية ، وكيف استطاع الأديب أن يحقق جميع الشروط الفنية التى تؤهل

الإبداع إلى احتلال المكانة الجيدة ...

وفي هذا الإطار يطرح النقد سؤالاً أساسياً ، وهو كيف قال الأديب ؟؟ ويبدو أن النقد الإسلامي في عمومته ، اكتفى بالسؤال حول : ماذا قال الأديب ؟؟ ولم يتجاوزه إلى السؤال الثاني حول كيفية القول ، ويكفى أن نعود إلى مفهوم الالتزام كما حددته القضية الأولى ، لنذكر بأن النقد الإسلامي وقع في خطأين لا يستهان بضررهما :

- خطأ تضيقه لمفهوم الالتزام .

- خطأ اقتصاره - أثناء العملية الإبداعية والنقدية - على الجانب المضموني .

وللخلاص من ذلك ، لابد من الالتزام بالقيم الفنية وتوضيحها أثناء العملية النقدية كمحاولة للحفاظ على طبيعة الأدب ، لأن « وظيفة الأدب الأولى والرئيسية هي أن يكون أميناً لطبيعته » (٢٥) .

وهنا أضطر إلى مخالفة د . عماد الدين خليل فيما ذهب إليه في تعامله مع هذه الاشكالية وذلك في قوله :

« هنالك - بصورة عامة - نوعان من الأساليب الفنية في العالم ، أحدهما يؤكد على الأسلوب ، التكوين ، التناسق الشكلي ، التناسب الهندسي ، توزيع الألوان والمساحات . وثانيهما يؤكد على المعنى على ما يستثيره العمل الفني في وجدان الإنسان وفكره من معانٍ وتفسيرات

للقضايا التي تجابه الإنسان إزاء الكون والعالم ، والفنان المسلم عليه أن يحتار المرحلة الأولى إلى الثانية ، إلى المعنى ، إلى استثارة الفكر والوجدان ، إلى تقديم التفسير الشاملة لما يحيط بالإنسان ، وهذه المرحلة تعني أن الفنان المسلم قد تجاوز المرحلة الجمالية الشكلية إلى مرحلة البحث عن الحق .. والقرآن الكريم لا يؤكد على الجمال بقدر ما يؤكد على الحق رقم ما ينطوي الحق عليه أحياناً من صور لا يستجملها الإنسان للوهلة الأولى .. ومن ثم فلا يبقى معنى - بعد هذا - لتقسيم المعطيات الفنية إلى مدارس واتجاهات ، والالتزام بعضها ونبذ البعض الآخر ... بل - وهذا هو المنطقي - إقامة التصنيف على القاعدة السالفة وهي أن العمل (الفلاني) ينتمي إلى مدرسة الشكل والجمال ، أو إلى مدرسة المعنى والوجدان (٢٦) .

ومن الطبيعي أن أحس باختلاف مع قول الأخ عماد الدين ، لأننا حين نتبنى هذا المقياس فإننا :

- نكرس ظاهرة « المضمونية » .

- نتجاوز مع نوع من الزهد ، الناحية الجمالية التي تعد أساس العملية الإبداعية .

- حين نعتبر ذلك التقسيم ، فإننا نقع في اضطراب أثناء تقييمنا لأعمال كثيرة ، فبعض الانتاجات الأدبية الإسلامية تعتبر في قمة جماليتها ، ولا تظهر فيها - بوضوح - أبعاد الوجدان والفكر والمعنى ، كما أن بعض الانتاجات غير الإسلامية ، تشمل

على جانب الشكل وجانب الفكر
والمعنى ، فأين سنؤطرها ؟؟؟

- بذلك التقسيم سنفتح الباب على
مصراعيه لكل إنتاج هش بسيط ، ساذج ،
لأن مقياس الجودة ليس هو الجمالية
والتشكل والفن ، وإنما هو الوجدان
والفكر ، وقد توفرت فيه « كمية » هائلة
من تلك الوجدانات والمعاني ...

وضمن هذا الخط البارز في خريطة
النقد الإسلامى ، تحضرني تجربة محمد
حسن بريغش ، نموذجاً ساطعاً للنقد
المضمونى ، والمقاربة الكاشفة للأبعاد
الفكرية والمعنوية للنص الأدبى (٢٧) .

(ب) الحذر من فكر المصادرة :

عندما يغيب الالتزام عن ساحة
الأدب ، ويميل الابداع جهة الميوعة
والانحلال دون اعتبار للقيم الأخلاقية
للمجتمع ، فإن ذلك يخلق جواً أدبياً
مضطرباً ، تتجاذبه السلبيات من جميع
النواحي ...

والحق يقال ، فإن قضية الميوعة
والانحلال هاته تظل مقتصرة على الأدب
الإسلامى ، لأنه الناقد الوحيد الذى يمتلك
المقاييس النقدية الدقيقة فى الأدب العربى ،
يحاسب من خلالها كل إنتاج أدبى وقيسه
بها كشفاً لسلبياته وإيجابياته ..

ولقد كان من المنتظر أن تأخذ المادية
نفس المسار ، باعتبارها تشجع الالتزام فى
الأدب ، وتربطه بالقضايا الاجتماعية

الملحة ، غير أن الذى حدث عكس
ذلك ... والمتصفح لأدبياتها المنشورة فى
المجلات والجرائد الوطنية والعربية يدرك
هذه الحقيقة إلى درجة تشجع على التأكد
من أن الأدب المادى الواقعى هو أقصى
درجات البورجوازية على مستوى الميوعة
والانحلال ..

ولقد آن الأوان ، إن لم يكن قد فات ،
لكى يدرك الماديون هذه الحقيقة ويتخلصوا
من اللعبة التى سقطوا فيها ، والتى لن
تكون إلا فى صالح البورجوازية العفنة فى
آخر المطاف ...

وعندما يوغل الأدب فى سلبيته ويزداد
انتشاراً ، وتهلل له وسائل الإعلام بمختلف
أشكالها ، عند ذلك ، يتخوف
المسؤولون - والله أعلم بنواياهم - على
الأجيال الشابة من الميوعة والانحراف ،
فيلتجئون إلى قرارات المصادرة والحرق
وإدانة الانتاجات الأدبية بشتى أساليب
العنف والقساوة ...

وهذا ما حدث فى المغرب عندما
أقدمت وزارة الأوقاف أو وزارة الثقافة على
إصدار قرار يقضى بمصادرة الروايتين
التاليتين : « موسم الهجرة إلى الشمال »
للطبيب صالح ، و« الخبز الحافى » للمغربى
محمد شكرى ، ومنع تداولهما فى
الأسواق ... وكان المبرر وراء ذلك القرار
هو الخوف على أخلاق النشء من
الفساد ...

ونفس الواقعة تكررت فى القاهرة مع

كتاب « ألف ليلة وليلة » حيث أقدمت النيابة العامة على إصدار قرار المصادرة في حقه لنفس المبرر . الأمر الذي خلف موجة عنيفة من الاحتجاج من طرف المثقفين العرب ...

ولا يمكن للأدب الإسلامي أن يقف صامتا في وجه هذه الظاهرة ، خاصة عندما تَرِدُ هذه العبارة على أكثر من لسان ، ويحتج بها جل المثقفين العرب : « الفن في معزل عن الدين والأخلاق » ... بل إنه مدعو إلى أن يدلي بموقفه الصريح إزاء المصادرة كيفما كان شكلها .. وأرجو - مبدئيا - أن لا يكون جوابي عبارة عن رد فعل مستعجل ، لم يتبين مجموع جوانب الظاهرة وأبعادها ، كما أرجو أن لا يتجاوز هذا الجواب إطار الرأي الشخصي الذي قد يعضد أو يفند بآراء الأدباء المسلمين على طول الساحة العربية والإسلامية ...

لا جدال في أن الأدب يمارس تأثيره في النفس الإنسانية سواء على المستوى السلبي أو الإيجابي ، وهو تأثير بالغ الخطورة في الحالتين معا .. ولكن هذه الوظيفة لا تقتصر على الأدب وحده ... إن المجتمع - أي مجتمع - يطفح بشتى الوسائل المدمرة لأخلاق النشء ... وما الأدب إلا عنصر ضمنها ... إن السينما والشارع وسائر المؤسسات الاجتماعية الأخرى ، والبرامج التعليمية والأيدولوجيا الخلفية للمسؤولين عن تلك الوسائل والمؤسسات ، جميع هذه الوسائل مسؤولة

بالدرجة الأولى على انحراف الأخلاق وفسادها ... وهي الجديرة بالمصادرة والتغيير ... ولطالما نبّه المفكرون المسلمون إلى خطر هذا التهاون ، وحذروا من سلبية الشارع والمدرسة والمجتمع في الأوساط العربية الراهنة ، وأذكر بالمناسبة ، كلاما للأستاذ محمد قطب ، يقول فيه متسائلا :

« أين تذهب بطفلك بعيدا عن هذا المجتمع؟! تحبسه في صومعة؟ إنك بذلك لا تربيه تربية حقيقية فضلا عن أن تكون تلك التربية هي التربية الإسلامية!!

فإن أطلقته في هذا المجتمع ، فكيف تحميه من بداءات المجتمع (الجاهلي) التي ينشرها في الطريق في كل لحظة ؟ وكيف تحميه من صور الانحراف الخلقي في كل أمر من أموره : في المرأة المتبرجة .. في مغازلات الشباب .. في الغش والكذب .. في صور الظلم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي » (٢٨) .

إن هذا الكلام ، وغيره ، يكشف عن الطريق الحقيقي للمصادرة ، أما أن نغلق آذاننا وأعيننا عن هاته الحقيقة ، ونوجه أصابع الاتهام للأدب وحده ، فهذه فكرة مغلوطة أولا ، وغير مشروعة ثانيا ... مغلوطة لأنها تقع في الاتهام المفرط ، وتعمل على تجزئة المجتمع ... وترك الفئات المتعفنة تفرح كما يحلو لها بعيدة عن الغمز واللمز .. وغير مشروعة لأنها تخالف أسلوب القرآن والإسلام في التغيير .. فلن تستطيع المصادرة أن تغير نفسية الشباب ،

بل قد تكون عاملا مشجعا على اقتناء
ما هو مصادر ، لأن المتنوع مرغوب فيه
كما يؤكد علم النفس ...
وفي كلمة واحدة نقول : إن محاربة
الانتاج تكون بالانتاج وليس
« الكرباج » ..

والله الموفق للفلاح ...



الهوامش

- (١) مجلة « الفكر العربي » عدد ٣٥ - س : عدد فبراير ١٩٨٣ - مقال « الشكلية الروسية » ل : جبور غنرول - ص ٣٨ .
- (٢) رونيمه ويليك : « نظرية الأدب » المؤسسة العربية للدراسات والنشر - ط : ٣ - ١٩٨٥ ، ص ١٨٥ .
- (٣) أدونيس « ديوان الشعر العربي » دار العودة - بيروت - الجزء الأول - صفحة ١٤ .
- (٤) رولان بارث : Point No. 135 (Le Plaisir du tescte) seuil : صفحة ٥٣ .
- (٥) أدونيس « زمن الشعر » - دار العودة - بيروت - ١٩٧٨ صفحة ٧١ .
- (٦) الصولي : « أخبار أبي تمام » تحقيق : خليل عساكر ورفيقه . القاهرة ١٩٣٧ ، ص ٣٨ .
- (٧) القاضي الجرجاني : « الوساطة بين أبي تمام وخصومه » - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - ١٩٥١ صفحة ٦٤ .
- (٨) شرح ديوان المنتخب لابن جني - نقلا عن « إحسان عباس » تاريخ النقد الأدبي عند العرب - طبعة ثانية - بيروت - ١٩٧٨ - صفحة ٢٨٣ .
- (٩) قدامة بن جعفر « نقد الشعر » تحقيق : محمد عبد المنعم خفاجي - دار الكتب العلمية - بيروت - صفحة ٧٧ .
- (١٠) الثعالبي : « يتيمة الدهر » مطبعة الحايى - القاهرة - ١٩٣٤ ١٨٤/١ .
- (١١) محمد مندور : « الأدب ومذاهبه » بلا تاريخ - دار نهضة مصر - صفحة ٨٢ - ٨٣ .
- (١٢) سليخانوف : (L'art de Laire Pouale) ١٩٤٦ - ص ٤٩ ، نقلا عن « النقد الأدبي الحديث » لغنيمي هلال ، صفحة ٤٨٥ .
- (١٣) صلاح فضل : « منهج الواقعية في الابداع الأدبي » دار المعارف ، الطبعة الثانية ، صفحة ٧٨ - ٧٩ .

- (١٤) محمد النويهي : « شخصية بشار » دار الفكر ، الطبعة الثانية ، صفحة ١٩٦ .
- (١٥) المرجع السابق ، صفحة ١٩٦ - ١٩٧ .
- (١٦) المرجع السابق ، صفحة ١٩٨ .
- (١٧) « المسلم المعاصر » عدد ٤٤ .
- (١٨) هذه اللفظة لا تحمل أدنى دلالة طبقية أو نخبوية، وإنما أشير بها إلى المسلم الذي لم يحتك ثقافيا بالغرب ، وحديث : « أسنان المشط » يُرَدُّ كل تفرقة أو تمايز بين المسلمين .
- (١٩) روجيه جارودي : « وعود الإسلام » ترجمة مهدي زغيب - الدار العالمية للطباعة ، الطبعة الأولى ١٩٨٤ ، صفحة ١٣ .
- (٢٠) المرجع السابق ، صفحة ٢٢/٢٣ .
- (٢١) د . شكري محمد عياد - من فصل : « النقد الأدبي بين العلم والفن » ، مجلة « الفكر العربي » - عدد ٣٥ - السنة الرابعة ، صفحة ٢١٢ .
- (٢٢) روجي جارودي : « وعود الإسلام » - صفحة ٣٥ .
- (٢٣) يراجع في هذا الصدد ، كتاب : « أزمة المثقفين تجاه الإسلام » - د . محسن عبد الحميد - مكتبة أسامة بن زيد - المغرب ، الطبعة الأولى ١٩٨٥ ، رغم تركيزه البالغ .
- (٢٤) مجلة « الكرمل » - عدد ١١ ، ١٩٨٤ مقال : (Critique et verite) رولان بارث ، ترجمة إبراهيم الخطيب .
- (٢٥) رينيه ويليك : « نظرية الأدب » ترجمة د . محي الدين صبحي - صفحة ٤٣ .
- (٢٦) د . عماد الدين خليل : « في النقد الإسلامي المعاصر » ، مؤسسة الرسالة طبعة ثانية ، صفحة ٢٠٠ .
- (٢٧) يراجع بالمناسبة ، مقال للمؤلف بعنوان : « هوامش على متن الأدب الإسلامي » وهو دراسة نقدية متواضعة لكتاب الأخ بريغش « في الأدب الإسلامي المعاصر » قيد النشر بمجلة « المشكاة » المغربية .
- (٢٨) محمد قطب : « منهج التربية الإسلامية » ج ٣ - دار الشروق ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٠ ، صفحة ١٢ .



عن الحل الإسلامي

نظرات في المنهج

محمي الدين عطية

دار البحوث العلمية - الكويت

الذي ينتظر « الرؤية » ، ويرون أن الحوار مع الكتاب حول المنهج الذي يتناولون به هذه القضية ، لا يخلو من فائدة ، إن لم يكن ضروريا لترشيد المسار .

حلول متعددة لا حل واحد :

إن كلمة « حل » ترتبط في ذهن المتلقى بوجود مشكلة . وعندما تكون الكلمة معرفة بالألف واللام فهي تفترض وجود حل وحيد لمشكلة محددة . أما إذا كانت المشاكل متعددة ، تختلف طبيعتها من زمن إلى زمن ، ومن مكان إلى مكان ، فإن طرح « الحلول » المختلفة هو الأمر المنطقي المتوقع . فمشاكل الناس في باكستان

لا يسع المتتبع لمقالات الأستاذ فهمي هويدي في جريدة الأهرام القاهرية عن « الحل الإسلامي » ، ومن قبلها لكتابات الدكتور يوسف القرضاوي عن « الحل الإسلامي » ، والمتتبع لكل من استعمل هذا المصطلح من الكتاب المعاصرين ؛ إلا أن يداخله السرور والاطمئنان ، لأن المشاكل التي تحيط بحياته من كل جانب ، تُطرح لها الحلول والبدائل ، ومن بينها « الحل الإسلامي » الذي ينتظر ملايين المسلمين - وغير المسلمين - مطلع هلاله في سمائهم ، قبل أن توافيهم منيتهم .

لكن الذين يعنيه المنهج قبل المضمون ، يتوقفون قليلا قبل أن ينضموا إلى الركب

تختلف عن مشاكلهم في إيران ، وكلاهما يختلف عن مشاكلهم في مصر . و« حلول » هذه المشاكل ليست من قبيل « المعلنات » ذات المواصفات العالمية التي يفرزها الإنتاج الكبير ، وتستهلكها الجماهير في كل مكان بمجرد أن تفض عنها غلافها . « الحلول » يصنعها الناس بأيديهم - مستهدفين قيماً وأهدافاً معينة ارتضوها لأنفسهم - وهم في ذلك متباينون ، ومختلفون ، حتى في الموقع الواحد . واختلافهم هو من قبيل تعدد الرؤى والبدائل على أحسن الفروض ، ومن قبيل الصواب والخطأ على أسوأ الفروض . ولكنه ليس على أية حال من قبيل الحق والباطل . لأن الحق والباطل تقاس بهما الأهداف والغايات ولا تقاس بهما الوسائل والاجتهادات . ومعنى ذلك أنه لا يوجد حل واحد قائم على الحق نسبيته « الحل » وتسقط دونه باقي الحلول لبطلانها .

الصفة والموصوف :

وأما كلمة « إسلامي » فهي نسبة إلى الدين الإسلامي الحنيف . وعندما يرتبط موصوف بهذه الصفة ، فإن الذي يتبادر إلى تصور القارئ مباشرة هو أن الموصوفات المناظرة الأخرى ليست إسلامية . وما دما في مجال التناظر ، فإن المنطق يجعلنا نتوقع « حلا مسيحيا » و« حلا يهوديا » في مقابلة « الحل الإسلامي » . أما وأن الأمر ليس كذلك ، فإن هذا التعبير يقودنا إلى مزلق أفلها وضع

الإسلام - خاتم الأديان - في مقارنة مغلوطة مع مذاهب واجتهادات بشرية ، وهي مقارنة باطلة لأنها ليست بين متناظرات .

فلو كنا نطرح حلا « إسلاميا » في مواجهة برنامج الحزب الديمقراطي المسيحي في إيطاليا ، أو في مواجهة برنامج الحزب الشعبي المسيحي في فرنسا ، أو في مواجهة برنامج الاتحاد المسيحي الديمقراطي في ألمانيا الغربية ، لجاز الأمر . أما أن نطرح الإسلام في بلاد المسلمين - وهو دينهم - كبديل من البدائل ، فهو أمر يحتاج إلى وقفة ، ومراجعة ، وإعادة نظر .

فالإسلام - في بلاد المسلمين - هو المظلة المرفوعة فوق رؤوس كل الذين يقترحون الحلول ، تجمعهم تحتها في ظل المبادئ الخالدة مهما اختلفت اجتهاداتهم . وتظل حلولهم البشرية قابلة للتجربة والانحراف والخطأ ، وعرضة للتبديل والتطوير ، ومتباعدة الرؤى من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار ، ومتلبسة بكل ما حمله إلينا التاريخ من تجارب ، وبكل ما أنتجته حضارة العصر من صيغ وأدوات . وهي مدعوة - في كل حالاتها - إلى الانضباط بهدى الله ، وإلى استهداف صالح المسلمين .

أما إذا كان المقصود بصفة « إسلامي » التي تطلق على « الحل » المأمول هو أنه حل « إلهي » في مواجهة حلول « بشرية » ؛ فذلك أيضا يحتاج إلى بيان .

فمنذ انقطاع الوحي ، أصبحت الحلول كلها بشرية . لقد كان الوحي - والسنة النبوية مفسرة ومفصلة له - ينزل بالحلول المباشرة لما يعرض للمسلمين من قضايا حياتية أولاً بأول ، هادياً لهم ومعلماً ومقديماً النموذج والمنهج . ولكن في نفس اليوم الذي التحق فيه رسول الله ﷺ بالرفيق الأعلى - وانقطع الوحي بوفاة - بدأت الاجتهادات البشرية المتعددة والمتباينة تتولى قيادة المجتمع ، فمنذ تباينت آراء الصحابة رضوان الله عليهم جميعاً يوم السقيفة حول اختيار الخليفة ، وحتى يومنا هذا ، ونحن بصدد اجتهادات بشرية في مواجهة المواقف ، وليس لأحد أن يدعى أنه المفسر الرسمي للقرآن والسنة أو المتحدث الرسمي باسم الإسلام ، وأن ينكر على الآخرين حقهم في الاجتهاد وإبداء الرأي ، طالما يملكون أسباب ذلك من العلم والخبرة والبعد عن الهوى .

ولست أزعـم أنني أطرح مفهوماً جديداً ، غاب عن الكاتب الفاضل ، أو عن الكتاب الإسلاميين المعاصرين ، فكتابات الأستاذ فهمي هويدي في مجلة « العربي » الكويتية ، وكتابات الدكتور يوسف القرضاوي في مجلة « الأمة » القطرية تشهد لهما بالاستنارة الفكرية في هذه القضية وفي غيرها . وإنما أزعـم أن ترويج مصطلح تنقصه الدقة بقدر ما يحمل من الظلال والآمال ، هو إسهام غير مباشر في تضبيب الرؤية أمام القراء ، في الوقت الذي يسعى فيه الكاتب إلى إنارة الطريق

أمامهم .

التحرك من الواقع :

لقد بدأ الأستاذ فهمي هويدي يطرح لنا تصوره عن « الحل الإسلامي » اعتباراً من مقاله المعنون « الإمارة البرة والفاجرة » في عدد أول أبريل ١٩٨٦ من جريدة الأهرام ، حيث فرق بين المقاصد والوسائل ، وبين الإمارة البرة والفاجرة ، واستشهد بابن تيمية والعز بن عبد السلام ، والقرافي والشاطبي وابن عابدين ، ثم ذكر إضافات ابن عاشور ومحمد الغزالي من المعاصرين . ولست في هذه الكلمة بصدد الحوار حول مضمون تصوره ؛ وإنما أهتم في الدرجة الأولى بمنهج الحل المطروح . إن البدايات التي تتحرك من آراء طرحت منذ عدة قرون نادراً ما تصل بنا إلى نتيجة ما . ذلك أن عصور الانحطاط وإقفال باب الاجتهاد التي مرت بتاريخنا وقفت بالفكر الإسلامي عند تلك الآراء التي نستشهد بها ، والتي لم يحركها أحد مع حركة المجتمع وتطوره لكي تصل إلينا مواكبة لقضايانا الفكرية والحياتية المعاصرة ؛ لقد كانت أفكاراً ناضجة في زمانها ، وأدت إلى حلول رائعة لمشاكل أهلها . ويستوى في ذلك من اجتهدوا في شرح المقاصد والأهداف ، مع من وضعوا قواعد لأصول الفقه ، مع من باشروا الفتوى لحل مشاكل زمانهم .

إن محاولة وضع ملاح « للحل » يجب أن تبدأ من داخل المشكلة المراد حلها ،

سواء كانت تتعلق بالتخلف والفقير ، أو بالتربية والتعليم ، أو بالثقافة والفنون ، أو بالأخلاق والسلوك الاجتماعى . فمواجهة المشاكل ومسحها إحصائياً ومعرفة أسبابها الحقيقية وتحليلها علمياً ووضع البدائل لحلها هو التسلسل الذى يؤدى إلى النتائج . وهذا هو ما يجب أن يشغل بال العلماء والباحثين فى كافة المجالات ، وما يجب أن يشغل وقت وحياة آلاف الشباب الممتلئين إيماناً بالله وحماساً للإسلام واستعداداً للتضحية بأرواحهم فى سبيله .

يقول الدكتور إبراهيم دسوقي أباطة فى كتبه عن « استراتيجيات التنمية بين الأصالة والتقليد » (القاهرة : الاتحاد الدولى للبنوك الإسلامية) تحت عنوان : الخطأ الشائع ، ما نصه :

(إن كل المذاهب تتناول أساساً المشاكل المتعلقة بسلوك الإنسان تجاه الإنتاج ، وأخصها ما تعلق بتوزيع عناصره وثماره ، بينما تعتبر أساليب الإنتاج من القضايا التقنية البحتة ؛ ولكننا نجد من يصر فى العمل على اعتبار المذهب شاملاً لأساليب الإنتاج . والحق أن هذه الأساليب والطرق لا تتغير من مذهب إلى آخر بل تظل أصولها قائمة مطبقة مهما اختلف المذهب ومهما تغيرت العقيدة . ذلك أنه يوجد فى العمل ما يسمى بالاقتصاد الأصلى أو الأساسى أياً كان النظام الاقتصادى والاجتماعى والسياسى المطبق . فلا بد من توافر عدد من القواعد

المعينة والأسس المعينة لتسيير عجلة الإنتاج فى بلد ما أياً كان هذا البلد ، وأياً كان النظام السائد فيه . فحتى تدور عجلة الإنتاج مثلاً ، لابد من تكلفة ، وهذه التكلفة لابد لها من قواعد وأصول ، وذلك بصرف النظر عن النظام الاقتصادى المطبق ... والغرض الأسمى من عمليات ضبط وتكييف السلوك البشرى على هذا الاقتصاد الأساسى - كما تؤكد كل المذاهب - هو تسيير النشاط الاقتصادى بصورة مثلى تكفل الرفاهية والعدالة للجميع ، كل ما فى الأمر أن هناك من يقول بإمكانية الأفراد أنفسهم على هذا التسيير ، ومنهم من ينكر عليهم هذه الإمكانية « المذهب الحر والمذهب الجماعى » ولكل من الطرفين حججه وأسانيده .

ويقول الأستاذ مالك بن نبي فى مقدمة كتابه « المسلم فى عالم الاقتصاد » (بيروت : دار الفكر ، ١٩٧٩) : (إننا نرى المختصين بالاقتصاد ، يوجهون العتاب أو اللوم إلى الفقهاء ، ويرمونهم أحياناً بالجمود . ويجب أن ننزه فقهاءنا عن هذا العتاب ، ونقول إنه ليس من اختصاصهم أن يدلّونا على الحلول الاقتصادية سواء مستنبطة من القرآن والسنة ، أو غير ذلك ، وإنما اختصاصهم أن يقولوا فى شأن الحلول التى يقدمها أهل الاختصاص هل هى تطابق أو لا تطابق الشريعة الإسلامية) .

وإذا أعدنا صياغة الجملة السابقة لقلنا
إن استشارة الفقهاء المعاصرين أو
الاستشهاد بآراء السابقين ، إنما هي بمثابة
مراجعة حلولنا على أصول الدين وضوابط
الشرعية . ولكنها ليست هي الحلول
نفسها .

ومن هنا كان المنهج الذى أدعو إليه
كتابنا « الإسلاميين » ، أن يتحركوا ابتداءً
من الواقع وليس من التراث ، وأن يدخلوا

البيت حاملين أدوات العمل ، وألا يقفوا
خارجه رافعين راية « الحل الإسلامى » .
فالراية مرفوعة فوق البيت لم ينزلها أحد .
ولم يجزئ أحد - ممن لهم وزن يُذكر - على
أن يطالب بإنزالها . ومهما كان حجم
الإنحراف ، فهو قديم قدم التاريخ ، وسيظل
قائماً ما قام المجتمع البشرى ، إلى أن يرث
الله الأرض ومن عليها . وآخر دعوانا أن
الحمد لله رب العالمين .





بحث على بحث

د . عبد العظيم الديب

كلية الشريعة - جامعة قطر

وواضح من كلامه أنه يعنى (بالذين هم منا) المسلمين الذين يشاركوننا في العقيدة والدين ، بل والعروبة أيضا ولكنهم يختلفون معنا في الرأى والفكر ، والنظر والتقييم لما يحيط بنا من أوضاع ، وما يعرض لنا من مشكلات .

أما (الذين هم غرباء عنا) ، فقد قال : « هم أولئك الذين ينتسبون إلى ثقافات ، أو حضارات مغايرة لثقافتنا وحضارتنا ، ولو كانوا من بنى وطننا » .

وقد انتهى الباحث في القسمين إلى نتائج ، ما أظنها تسلم له ، بل تحتاج إلى مراجعة ، وتحتل المناقشة .

كذلك عرض في أثناء البحث إلى قضايا ظنها مسلمة وبديهيات ، وإلى أخبار

عرض الأخ الباحث الدكتور محمد رضا محرم في بحثه (أفكار الآخرين)^(*) لقضية من قضايانا المعاصرة - وما أكثرها - التى تحتاج إلى دراسة وتقويم ، وهى طريقة التعامل مع (أفكار) الآخرين : ماذا نأخذ منها ؟ وماذا ندع ؟ وماذا نسكت عنه ؟ وماذا ندفعه ونتصدى له ؟ وماذا نحمل للآخرين من مشاعر ؟ وماذا نكون لهم من عواطف ؟؟

وقد قسم بحثه إلى قسمين رئيسيين ، تبعا لتقسيم (الآخرين) إلى فئتين :

القسم الأول : بالنسبة (للآخرين) الذين هم منا .

القسم الثانى : بالنسبة (للآخرين) الذين هم غرباء عنا .

(*) انظر العدد ٢٩ من المسلم المعاصر (صفر ١٤٠٢ هـ / يناير ١٩٨٢ م) .

اعتبرها حقائق وثوابت ، وظن بها الصدق ، وأخذها مأخذ اليقين ، وبعض ذلك بل كثير من ذلك ، لا يثبت عند النقد والتحصيص .

عرفان وتقدير :

وبادىء ذى بدء نعرف للأخ الباحث حقّه ، فنذكر له جهده ، واقتداره على امتلاك ناصية البحث ، والإحاطة بأطرافه وحواشيه ، ونشكر له توقّد عاطفته وجيشان انفعاله ، وإحساسه بمعاناة أمتنا ، ومشكلاتها ، فهو حقا يكتب من قلبه - يشعر بذلك كل من يملك قدرا من التذوق للكلام - ولا يمارس الكتابة حرفة ووظيفة ، كما يفعل الكثيرون .

ونعترف أيضا أن هناك نقاط التقاء لا بأس بها بيننا وبينه ، نوافقه على ما جاء فيها ، ونؤيده ، فيما قاله بشأنها .

ونعتذر مسبقا عن عدم إيفاء هذه النقاط حقها ، حتى لا يطول الكلام ، ويكفى أن نعرض بالتوضيح والتدليل للمآخذ والمفوات ، ليسلم له ما بقى بعد ذلك ، مما قد نشير إليه مجرد إشارة أثناء الكلام ، وما أحسن ما نحفظ من موروثنا الثقافي : « كفى بالمرء نبلا أن تعد مثالبه » .

إيجاز قبل تفصيل :

ويمكن أن نجمل ملاحظتنا سواء ما يتعلق منها بالمنهج والشكل ، وما يتعلق بالموضوع فيما يلي :

- مصادر البحث .

- توثيق الأحداث والأخبار .

- عدم الإحاطة والشمول .

- التجاوز في تفسير أحداث التاريخ .

- وضع النتائج قبل البحث .

- الوقوع في التناقض .

- جموح التعبير .

- إتيان ما نهى عنه .

- النتائج لا تسلم له .

وقد لا يكون من المستحسن ، أو المناسب ، بل من الميسور تناول هذه الجزئيات منفصلة بعضها عن بعض ، فلا علينا إذا أطلقنا الحديث عنها ، في غير تفصيل أو ترتيب ، وإنما نترك السياق يجمع بينها ويفرق حسب الملابسات ، ودون ارتباط بهذه العناوين .

اتجاه صائب ونهج رشيد :

أعنى بهذا الاتجاه الطيب ، وذلك النهج الرشيد ، ما لجأ إليه الباحث من استقراء أحداث التاريخ ، وتتبع جذوره ، والتأمل في حلقاته ودوراته ، ورؤية أثر ذلك الماضي في واقعنا ؛ فهذا لا شك أول غائب من شروط نهضتنا ، فنحن في حاجة إلى التعرف الاستيعابي على تاريخنا ، وما لم ندرس تاريخنا دراسة واعية فسيظل أحد أركان وعينا بمحاضرنا ومستقبلنا غائبا ؛ فالتاريخ ليس علم الماضي ، ولكنه علم

الحاضر ، وعلم المستقبل معا ، « ونحن
للآن حتى يومنا هذا لم نخضع دورتنا
الحضارية - وهي قوة الارتكاز التي
ننطلق منها - لعلمية التاريخ ولا
لفلسفته »^(١) .

فحين يتجه الأخ الباحث للتاريخ باحثا
عن جذور قضية من قضايانا المعاصرة لابد
أن نهتبه على ذلك ، ونشكره له ، جاء في
مقدمة بحثه : « وحتى نرشد تعاملنا مع ،
وموقفنا من ، أفكار الآخرين ، وحتى نتقن
كيف نقومها ، وكيف نتعامل معها ،
وكيف نستفيد منها ، فإننا ولا بد
مضطرون إلى التعرف على هؤلاء ، في
الموروث التاريخي ، وفي الواقع المعاش
سواء كانوا منا ، أو كانوا غريبا »

وقال مؤكدا لقيمة البحث عن جذور
قضايانا ، والوعى بتاريخها : « ومنذ
انبثاق الدعوة المحمدية الربانية زمانا ، ومن
أرض المبعث بمكة مكانا ، نبداً مسيرتنا في
الزمان والمكان ، علنا نعي دروس التاريخ ،
ونستوعب حتميات السنن الإلهية ،
ونستفيد من حكمة الممارسات المحمدية ،
ونخلع عن أعيننا عمايات الوهم والجهل
التي ابتلينا بها . وطال منها البلاء !! »
ص ٨ ع ٢ س ١٣

نعم ، وأهلا ومرحبا ، بالتعرف على
دروس التاريخ ، وحتميات السنن الإلهية

وحبذا لو اتبع كل الباحثين هذا المنهج في
دراسة قضايانا .

ولكن :

وما أخطر (لكن) هذه ، حينما اتجه
الأخ الباحث إلى تاريخنا يستقرئه
ويستنطقه ، ويعتبر به ويتعظ ، إذا به -
غفر الله لنا وله - يغير الهدف والغرض ،
فيأخذ في محاكمة تاريخنا كله ، ويشبعه
جلدا وركلا وصفعا ، وتهوينا وتحقيرا ، ثم
يشنقه ويصلبه ، وهذا أقل وصف لما فعله
الكاتب الباحث بتاريخ أمتنا ومجدها
وعزها

إدانة مسبقة للتاريخ

بل إنه قبل أن يبدأ بحثه كان قد سجل
النتيجة ، ويقيني أنها أفلتت منه من غير أن
ينتبه لها ، اسمع إلى قوله بعد سطرين من
مقدمة بحثه : « أما الذين هم منا دما ،
ودينا ، وتاريخنا ، فلدينا من الموانع
الموروثة ما يحول دوننا والتفاهم معهم .
أو الفهم عنهم ، أو الإنصاف في تقويمهم
قولا وعملا » كذا . ولست أدري فم
العناء والبحث ؟ إذا كان قد حكم أن
موروثات التاريخ تحول دون الفهم
والتفاهم مع الآخرين وإنصافهم .

هذا رأيه في أمة وتاريخها مسبقا ، وقد
حاول أن يدخله علينا من باب حديث

(١) دكتور رشدي فكار (من محاضرة بعنوان الإنسان العربي بين التأزم والانطلاق) .

متحضر : باب البحث العلمى ، ولكن سبقه قلمه ، ورحم الله أمير المؤمنين الفقيه الأديب (أبو جعفر المنصور) حين قال فى إحدى خطبه : « إنه ما أسر أحد معصية قط إلا ظهرت فى آثار يده وفلتات لسانه » .

أتى تاريخ هذا ؟

فى محاولة الأخ الباحث تحليل التاريخ ، واستقرائه ، للوصول إلى دروسه وحتمياته - كما وعد بذلك - وقع بعيدا عن التاريخ !! ولست أدرى كيف وقع هكذا بعيدا ؟؟

(يقينى أن ما أوقعه فى ذلك ، إنما هو ذلك التاريخ المشوه ، الذى درسناه فى التعليم العام ، ودرسه المختصون فى التعليم الجامعى ، وقرأناه قصصا وأعمالا أدبية متنوعة ، فاستقرت فى ذهننا صورة مستبشعة لأمتنا منذ فجرها ، منذ يوم السقيفة ، ولذا بدأ كاتبنا بحته فى التاريخ ، أو عن التاريخ ، بعد أن كان قد حكم عليه ، وانتهى من حكمه . كما أشرنا آنفا) .

وأخرى !!

والثمرة التالية لهذا تعجله بالإدانة لبنى مروان استطرادا ، قبل أن يأتى دور الحديث عنهم ، فعلى حين يتحدث عن الفترة التالية لفتح مكة فى عهد الرسول ﷺ ، تراه يجمع به القلم ، كاشفا عما يور فى نفسه بدءا ، فيقول وهو يتحدث

عن الطوائف التى أسلمت بعد الفتح : « وأول هؤلاء طائفة الطلقاء من أهل مكة ، والتى خرج من جوفها بنو مروان ، الذين أفسدوا على ذى النورين عثمان بن عفان حكمه ، ثم تاجروا بقميصه ، ثم حاربوا عليا بن أبى طالب كرم الله وجهه ، حتى أقاموا دولة الطلقاء من بنى أمية » ص ١٥ ع ١ س ١٠ .

هكذا فى عجلة من أمره يريد أن يقذف بما فى داخله ويرتاح ، ولا ينتظر حتى يأتى مجال الحديث عن بنى مروان وأوانه .

أوليات المنهج وأبجدياته :

حين يكون البحث عن التاريخ ، لمن يريد أن يقرأ التاريخ ، أو يتعلم التاريخ ، فمن البديهي أن يتجه إلى كتب التاريخ ومصادره ، لا إلى كتب أخرى غير كتب التاريخ .

أما حينما يكون البحث عن التاريخ لتحليله واستنتاج دروسه ، فالواجب حينئذ أن يتجه الباحث لا إلى كتب التاريخ فحسب ، بل إلى أصدقائها وأوثقها ، ولا بد له حينئذ من الموازنة ، والمقارنة ، والتصحيح والترجيح ، حتى لا يحلل من الوقائع إلا أثبتتها ومن الأحداث إلا أصدقها ، ومن الأخبار إلا أوثقها .

فإذا أدار باحثنا ظهره لكل كتب التاريخ والمؤرخين ، وراح يبحث عن تاريخ

الإسلام والمسلمين ، في كتابات طه حسين ، ومحمد حسين هيكل ، وأحمد أمين فأعتقد أنه لا يريد البحث عن التاريخ ، ولا في التاريخ ، وإنما يريد أن يثبت فكرة مسبقة لديه ، ورأيا اعتنقه ، وهذه أخطر آفات الباحثين .

وليعذرني الأخ الدكتور فأنا لا يمكن أن أصدق أن باحثا يريد البحث في الأدب والنقد مثلا ، فيتجه إلى كتب الطبرى وابن الأثير وابن كثير وابن خياط ، وغيرهم ويترك كتب ابن سلام وعبد القاهر وقدامة بن جعفر ، (وأبى هلال العسكري ، وابن المعتز) . إنه إن فعل ذلك لا نعهده مخطئا ؛ فمثل هذا لا يحدث خطأ وأترك لكم وصفه والحكم عليه .

نوع من التفكير فات أوانه :

إي ورئى كنا نظن أن هذا اللون من التفكير الذى يقوم على التقاط مثار من الأحداث والوقائع المختلفة ، وعلى لى أعناق النصوص ليا ، وتفسيرها من داخل الباحث ، وبمقاييس ومعايير عصره هو ، ومن حوله هو ، كنا نظن أن هذا أمر قد انتهى ، أو على الأقل كنا نظن أن هذه الوقائع والأحداث المكذوبة ، قد انكشف أمرها وذاع سرُّها ، بعدما نشر من دراسات وتحقيقات ، وثار حولها من مناقشات ومساجلات وكنا نظن أن المناخ

الثقافى العام « للمسلم المعاصر » يجعله قادرا على تذوق مثل هذه الأخبار ، وإدراك خبيثتها بحسه ، وإن لم يفرغ لها بدرسه وبحثه ، وأنها حينما تعرض له ، سيقذفها إلى حيث يليق بها ، وسيجد مدَّ يده ما يدحضها ويقدم له البديل الصحيح لو أراد .

الخلاف حول شخص القائد :

تحت هذا العنوان الطريف أراد الأخ الباحث أن يؤكد أن الصراع السياسى على السلطة بدأ فى المجتمع الإسلامى منذ يوم توفى (الزعيم العظيم) يقصد رسول الله ﷺ . حيث صار « التعامل مع الحاكم - سلبا أو إيجابا - يحكمه قانون التكافؤ بين الحاكم وبين المحكوم ، وهو القانون الذى كان يتوقف عن النفاذ فى أحيان كثيرة ، حين التعامل مع محمد بن عبد الله (ﷺ) باعتبارهم رسولا » ص ١٧ ع ٢ س ٨ .

وقد تغير الخلاف من عصر الرسول ﷺ « وانتقل إلى مستوى آخر فلم يعد يدور حول جزئيات ، أو عوارض يأذن (الزعيم) ^(١) صراحة أو ضمنا بإبداء الرأى فيها ، بل تطور (الخلاف) وتضخم ليدور حول الكليات الاجتماعية والسياسية بما فيها القبول أو الرفض ، أو المراجعة الجذرية لقيادة القائد الجديد » ص ١٧ ع ٢ س ٢٢ .

(١) يقصد الرسول ﷺ .

دليله على ذلك :

استشهد على ذلك بما يلي :

أولا : موقف سعد بن عبادة رضى الله عنه سيد الخزرج فقال : « امتنع سعد ابن عبادة رضى الله عنه عن مبايعة أبى بكر ، وطالب عمرُ أبى بكر رضى الله عنهما أن يأخذ بيعته عنوة ، وألا يدعه حتى يبايع ، ولكن أبى بكر رضى الله عنه أخذ بنصيحة بشير بن سعد رضى الله عنه الذى حذر من إغصاب (الأوس) كذا كتبها والصواب (الخزرج)^(١) ، وترك سعدا رضى الله عنه وشأنه ، لم يقهره على إعطاء البيعة ، ولم يعط سعدُ بنُ عبادة البيعة لأبى بكر رضى الله عنه ، ولا لعمر من بعده حتى مات فى الشام ، فى خلافة عمر رضى الله عنه ، بل إنه رضى الله عنه كان لا يصلى بصلاتهم ، ولا يجمع بجمعهم ، ولا يُفيض بإفاضتهم حتى مات . »

ولست أدرى كيف أناقش الأخ الباحث فى قيمة هذا الخبر !! هل نتحاكم إلى السنة ؟ أم نتحاكم إلى العقل ؟ لقد سمعتُ أحد (مشاهير) مؤرخى عصرنا الذى يزعم أنه مؤرخ مسلم ، سمعته يقول : « كم جنى الإسناد على هذه الأمة !! » وقذف بها عوراء بلقاء هكذا أمام جمع من العلماء ، فى أحد المؤتمرات الإسلامية فأخشى إن تحاكمنا إلى الإسناد

أن يقول : دعنا من الإسناد ، ومع ذلك نقول له فى إيجاز : إن كتاب الإمامة والسياسة الذى عزوت إليه هذا النص كتاب لقيط ، منسوب إلى غير أبيه ، وحمل ابنُ قتيبة وزره ظلما وزورا ، والقضية معروفة منذ القدم ، وعندما نشر العلامة محب الدين الخطيب كتاب (الميسر والقдах) لابن قتيبة منذ أكثر من خمسين عاما ، ذكر فى مقدمته مأخذ العلماء على كتاب الإمامة والسياسة ، وبراهينهم على أنه ليس لابن قتيبة ، حيث ذكرت فيه أمور وقعت بعد تاريخ وفاة ابن قتيبة ، كما أنه يروى كثيرا عن اثنين من كبار علماء مصر ، وابنُ قتيبة لم يدخل مصر ، ولا أخذ عن هذين العالمين (انظر العواصم ص ٢٤٨ ج ٢) .

فمثل هذا الكتاب الذى يتوارى عنه صاحبه ويستحى منه كاتبه ، ولا نعرف لأخباره سندا ، كيف يكون مصدرا لنا عند استقراء التاريخ ، واستخراج دروسه وعبره ؟؟ وهو (كتاب مشحون بالجهل والغباوة ، والركة والكذب والتزوير) (العواصم ص ٢٤٨) .

نقد المتن :

وإذا تركنا سند هذا الخبر ، وما يمكن أن يوجه إليه من طعن يؤكد كذبه واختلاقه ، واتجهنا إلى نقد المتن ، أو النقد العقلى ، كما يحلو للبعض أن يسميه فإننا

(١) انظر إمتاع الاسماع ، وحداثق الأنوار : موضوع العقبة الكبرى ، ولعل الذى أوقعه فى الخطأ أن

بشير بن سعد خزرجى .

نقول :

إن من أوليات النظر في متن الأخبار أن تعرض على العقل ، بشرط الإحاطة بظروف البيئة والمناخ الذى وقع فيه الحدث ، وطبيعة الأحوال والملابسات إحاطة تامة حتى يكون الناظر فى متن الخبر كأنه يعيش الحدث فى وقت وقوعه ، ويتبع هذا ، بل قبل هذا أن يكون على علم بأخبار الرجال الذين وقع منهم الحدث المروى ، وأن يكون لديه من أخبارهم ، ما يكفى لمعرفة صورتهم النفسية والخلقية ، معرفة كاملة صحيحة ، فإن ذلك مفتاح النظر فى المتن ونقده .

فإذا قيل لنا : « إن سعد بن عباد امتنع عن مبايعة أبى بكر ، وعن مبايعة عمر من بعده ، وخرج إلى الشام ، وكان لا يصلى بصلاتهم ، ولا يجمع بجمعتهم ، ولا يُفيض بإفاضتهم ، إذا قيل لنا ذلك ، لابد أن نسأل الأسئلة التالية :

١ - من سعد بن عباد ؟ وماذا عن خلقه ، ومواقفه ، وتاريخه حتى هذا الموقف ؟

٢ - لماذا وقف هذا الموقف ؟

٣ - كيف كانت الظروف والأحوال عندما وقف هذا الموقف ؟

فعند السؤال الأول نجد الإجابة : سعد

ابن عباد ، سيد قومه الخزرج وأحد النقباء ليلة العقبة وقد بايع ليلتها^(١) على حرب الأحمر والأسود من الناس . وأخذوا العهد على مصيبة الأموال وقتل الأشراف ، وعندما سألوا الرسول : ما لنا بذلك ؟ قال : « الجنة » وشهد المشاهد كلها ، وأحد رجلين استشارهما النبي ﷺ فى إعطاء ثلث ثمار المدينة لعينة بن حصن الفزارى يوم الخندق ، فقالا معترزين بالإسلام ورسوله : (... أفحين أكرمنا الله بالإسلام ، وأعزنا بك نعطيهم أموالنا ؟ والله لا نعطيهم إلا السيف)^(٢) وهو صاحب الراية يوم فتح مكة ، وكان يلقب بالكامل ، ودعا له النبي ﷺ فيما رواه أبو داود : « اللهم اجعل صلواتك ورحمتك على آل سعد بن عباد » .

ثم لماذا وقف سعد بن عباد هذا الموقف ؟

ما عائد هذا المنصب ؟ وما مردوده ؟ أمن أجل مال يعود عليه ؟ وهو يعلم ظاهر الأمر وباطنه !! وأن من كان قبله عليه السلام كان يمضى عليه الشهر والشهران ، ولا طعام له ولأهله إلا التمر والماء !!

أمن أجل المال ؟ وهو يرى الدولة الإسلامية الناشئة تقتضي من أهلها أن يبذلوا فضول أموالهم ، إن لإخوانهم الذين لا مال عندهم ، وإن للصالح العام وإقامة

(١) انظر ابن هشام .

(٢) انظر حدائق الأنوار : ٥٨٨/٢ .

الدولة ، أمن أجل مال ، وهو واحد من الذين قال القرآن الكريم فيهم : ﴿ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يَجِبُونَ مِنْ هَاجِرِ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا ، وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ، وَمَنْ يُوقِ شَحْنَهُ نَفْسَهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (١) وقد نزلت هذه الآية عندما قسم النبي ﷺ فيء بني النضير ، وأعطى المهاجرين ، ولم يعط الأنصار قطابت نفس الأنصار ، ورضوا ، ووقفوا شح أنفسهم .

أمن أجل مال ؟ وهم الذين تربوا في أحضان مدرسة رسول الله ﷺ ، وعلموا مقدار هذه الدنيا وقيمتها .

أم من أجل جاه وسلطان ووجاهة في الدنيا ؟ وهم الذين رأوا كيف تحولت القيادة في الدولة الإسلامية إلى تبعات ثقال ، وكيف أخرجها محمد ﷺ من صورتها القبلية ، حيث كانت ترتبط بالعصية والنسب ، وبالغنى والجاه ويتوارثونها كبرا عن كابر ، فصار ولاية محمد ﷺ وعماله ، لا يقاسون بأى مقياس من هذه المقاييس ، وكان قمة هذا التغيير للمفاهيم القبلية الجاهلية هو تولية أسامة بن زيد قيادة الجيش ، وهو الفتى اليافع في نحو سبعة عشر عاما من عمره ، وليس من أصحاب النسب والحسب ، على حين كان في الجيش من كان من شيوخ

الصحابة ، وذوى المنزلة في الإسلام وقبل الإسلام .

فأى جاه كان يحرص عليه سعد ابن عباد ، ويخاصم الخليفين من أجله ، ويخرج إلى الشام غضبا أن حرماه منه .

ثم إذا جئنا للسؤال الثالث : كيف كانت الظروف والأحوال عندما وقف هذا الموقف ؟ نستطيع أن نجيب قائلين : أفى مثل هذه الحال ؟ يوم وفاة رسول الله ﷺ وقلوب المسلمين خاشعة هالعة ، والصدمة قد أخذت بالعقول وذهبت بالألباب ؟ أفى مثل هذه الحال تتطلع النفوس إلى الدنيا والحياة وإلى الرئاسة والسلطان ؟

ثم إن هذا الخبر بهذه الصورة يجعل في ثناياه دلائل كذبه واختلاقه ، فما معنى لا يُفيض بإفاضتهم ؟ إن الإفاضة هنا المراد بها الحج ، فهل لأمر الحج الذى يحج بالناس قيادة الحجيج في أثناء المناسك ، بحيث لا يطوفون إلا وراءه ولا يخرجون إلى الموقف إلا وراءه ، ولا يفيضون من عرفة إلا وراءه !! هل هذه صورة الحج المفروض المعروفة في كتب الفقه ؟

يعنى هل الحج يؤدى في جماعة وله أمير قائد كالإمام في الصلاة ؟ أعتقد أنه لم يقل بهذا أحد ، وإنما هو جموح القلم الذى يكشف عن الهوى ، لدى صاحب هذا الخبر ، فأتبع الصلاة والجمعة الحج ، حتى

يكمل صورة الخروج عن الطاعة لسعد ابن عباد .

ثم إذا كان في الشام فكيف يصلي بصلاتهم ويجمع بجمعتهم؟؟
أم تراه يريد أنه لا يصلي وراء أمرائهم على الشام ؟

فكيف كان يصلي إذا ؟ فإذا قبلنا (مع ما في ذلك من منتهى الشطط) أنه ظل يقاطع المساجد والجماعة في الصلوات الخمس (مع استحالة هذا من مثله) فكيف نقبل أنه قاطع الجمعة ، وراء أمرائهم ، فكيف يصليها ؟ والجمعة لا تصح إلا في جماعة كما هو معلوم من الدين بالضرورة ، لا يحتاج إلى إشارة ، أو تنبيه ، هل يمكن لمثل سعد بن عباد أن يترك الجمعة ، وهو الذي يعلم الوعيد الشديد على تركها . إن الجمعة فرض بنص القرآن الكريم : ﴿ إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة ، فاسعوا إلى ذكر الله ﴾ (سورة الجمعة : ٩) .

وفي الحديث الصحيح الذي رواه مسلم وأحمد والنسائي : « ليتبين أقوام عن ودعهم الجمعات ، أو ليختمن الله على قلوبهم ، ثم ليكونن من الغافلين » وفي حديث رواه الخمسة وابن حبان والحاكم والبزار ، وصححه ابن السكن : « من ترك ثلاث جمع طبع الله على قلبه » .

أيتصور من سعد بن عباد أن يترك الجمعة ؟ إن من يقول هذا ، لا يدرك

خطورة ما ينسبه إلى سعد ؛ لأنه لا يدرك الحكم الشرعي لما ينسبه إليه ، ويدعيه عليه ولا يعرف عن حياة (نقيب العقبة) الذي بايع على الجهاد ، ونصر وآوى ، وحمل اللواء بين يدي رسول الله ﷺ ، لا ينبغي إلا الشهادة في سبيل الله ، بآثام هذه الدنيا بكل أعراضها .

إن من يقول هذا عن سعد بن عباد ، ما عرف عنه إلا أنه (سيد الخزرج) وكل ما أخذه من معطيات النص ، هو كلمة (سيد الخزرج) فترجمها إلى (زعيم الخزرج) وعلى الفور قفز إلى ذهنه صورة رعماء الأحزاب في عصره ، تصور (ديجول) حينما أسقط في الانتخابات ، فاعتزل السياسة وانجحر بعيدا عن الأضواء ، إلا أنه رأى أن ديجول زعيم عصرى ديمقراطي ، فلم يعلن بخصومة ، أما سعد ، فقريب عهد بجاهلية ، ومن هنا أعلن العصيان والتمرد ، وعان بالخصومة ، أو ربما قفز إلى ذهنه صورة (إيدن) رئيس وزراء إنجلترا في سنة ١٩٥٦ م ، حين حيل بينه وبين كرسي الرئاسة ، وكيف أوى منعزلا في جزيرة (جمايكا) في وسط البحر .

ولكن كان ينبغي عليهم وقد جعلوه زعيما حزيا ، أن يسألوا كيف كان موقف أنصاره ؟ وأتباعه ؟ ولماذا لم يغضبوا له ، ويثوروا من أجله ؟ ولماذا لم يستنفرهم ؟ لم يحفظ لنا التاريخ اسم واحد من الخزرج امتنع عن البيعة ، وهب أنهم

غلبتهم تقواهم ، فجعلوا غضبهم لله ،
ورضاهم في الله ، ألم يكن ذلك ليعطف
سعد بن عبادة إلى طريق الهدى الذي عاش
له ، وجاهد في سبيله ؟؟ وهل من المعقول
(بالعقل المتحضر) أن يتخلف عن سعد
كل آله وعصبته ، فلا تعي ذاكرة التاريخ
اسم واحد منهم ؟ مع توفر الدواعي على
نقله ، ذلك أن أبا بكر رضي الله عنه كان
في أمس الحاجة إلى من يقف معه ، حيث
ارتجت الجزيرة كلها وأرجفت ، ولم يبق
مع أبي بكر إلا المدينة ومكة وحدهما
تقريبا ، فلو خرج عليه خمسة نفر من
الخزرج انتصارا لسيدهم ، لشاع ذلك
وذاع !!

ثم إن بقية الخبر تنطق بالخرافة ، حيث
يقول : « وظل بالشام حتى قتلته الجن ،
ولم يعلم الناس بموته حين سمعوا وهم في
المدينة صارخا يقول : (نحن قتلنا سعد
ابن عبادة) سمعوا صوته ولم يروا
شخصه » .

والأخ الباحث لم يذكر هذا الجزء
الخرافي من الخبر ، لأنه رجل عصرى لا
يقبل الخرافة ، ولكن كان ينبغي أن يلفتة
هذا إلى عقلية رواته ومخلفيه كله ،
فيطرحه وراءه ظهريا .

وربما بدا أن نقد خبر كهذا لا يستحق
كل هذا الجهد ، وهذا العناء ، وهو على أية
حال رواية من بين الروايات المتعددة في
هذه الجزئية من التاريخ ، قد لا نصل في
تكذيبها إلى درجة القطع ، كذلك قد لا

نصل في تصديقها إلى درجة اليقين .
والجواب أن هذا الكلام قد يُحتمل حين
يبقى الخبر ، مجرد تاريخ يقرأ أما حينما يكون
هو (الحدث) الذي يُعتمد عليه ، لنبصر
تاريخنا على ضوءه ، ونفهم نفسية عصرنا
في نوره ، ونفسر سلوكنا في هديه ،
فعندئذ يختلف الأمر . ولا بد حينئذ من
النقد والتححيص ، مهما اقتضانا ذلك من
الجهد والبحث ، وإلا فالحدث المختلق ،
سيؤدي إلى تفسير غير صحيح ، والتفسير
الخاطيء سيؤدي إلى فلسفة خاطئة ،
وبالتالى إلى قرارات خاطئة ، ونكون قد
وجهنا أنفسنا إلى الانتكاس والارتكاس ،
بأيدينا بسبب تعجلنا في فلسفة أحداث غير
حقيقية وتحليل أخبار غير صادقة ، أو غير
منطقية .

ثم إن الأخ الباحث قد يكون له عذر
إذا لم يكن في الحادثة إلا خبر واحد فليس
له عن تصديقه ، والاعتماد عليه مندوحة
(مع أن ذلك غير صحيح ، فوحدة الخبر
لا تكسبه صحة في نفسها) ولكن في
المسألة من الروايات ما يقطع بأن سعد بن
عبادة بايع في نفس اليوم ، بل إن الذين
شقشقوا بالخلاف حول أبي بكر وإمامته
كانوا يذكرون امتناع على كرم الله وجهه ،
ولم يذكر أحد منهم امتناع سعد إلا واحدا
أو اثنين .

فهذا الخبر جاء على عدة صور :

(أ) منهم من رواه من غير تعرض
لمخالفة سعد بن عبادة وموافقه «

يقول عمر : فقلت لأبي بكر : ابسط يدك يا أبا بكر ، فبسط يده فبايعته ، وبايعه المهاجرون ، ثم بايعته الأنصار . ثم كانت بيعة العامة من الغد . وهذه رواية البخاري^(١) وغيره من كتب السنة التي لم تذكر أيّ خلاف على بيعة أبي بكر ، لأنه لم يقع خلاف ، وإنما كان هناك نقاش وتبادل رأى انتهى بالإجماع على أبي بكر^(٢) .

(ب) منهم من روى الخبر وقال : إن سعد بن عبادة امتنع عن البيعة أولا ، ثم بايع في نفس اليوم الذي بايع فيه الناس . (روى هذا الطبري) وحكاه عنه ابن خلدون في تاريخه^(٣) ، ومع أن ابن خلدون حكى رواية امتناع سعد بن عبادة وخروجه إلى الشام بتفصيل ، إلا أنه يتشكك فيها ، وذلك حين يقول : « ولم يخالف في بيعة أبي بكر إلا سعد بن عبادة - إن صحح خلافه - فهو يحكي خبر امتناع سعد بن عبادة ، إلا أنه يعلن التشكيك في هذا الخلاف^(٤) .

وروى أحمد في مسنده أن أبا بكر قال لسعد بن عبادة : قد علمت يا سعد أن رسول الله ﷺ قال وأنت قاعد : « قريش ولادة هذا الأمر فبئر الناس تبع لبرهم ،

وفاجرهم تبع لفاجرهم » فقال له سعد : صدقت نحن الوزراء ، وأنتم الأمراء .

(ج) منهم من روى خبر امتناع سعد وإصراره على الامتناع عن البيعة حتى وفاته ولم نر أحدا (غير صاحب الإمامة والسياسة) أضاف « أنه كان لا يصلي بصلاتهم ولا يجمع بجمعهم ، ولا يُفيض بإفاضتهم » ، ولم نر خبر محاولة عمر إجباره على البيعة ، ونهى أبي بكر له عن ذلك ، إلا في هذه الرواية التي اختارها باحثنا (ليستخرج منها عبر التاريخ ودروسه) .

فإذا كان الخبر جاء على عدة روايات بهذه الكيفية ، ولم نتخذ النظر في السند سبيلا إلى الترجيح ، وإنما اتخذنا النظر في (متن الخبر) هو السبيل للاختيار فأى الصور أقرب لروح العصر ؟ وأيها أشبه برجاله ؟ وأيها أليق بأهل هذه الفترة ؟ إن الذين ينادون بالتحرد من العواطف والاتجاهات ، ويطالبون بالنظر العقلي المجرد ، ويدعون للبحث المنهجي الذي لا يرفع أحدا فوق النقد ، هؤلاء العصريون المنهجيون العقلانيون ، لو حكموا عقولهم فعلا وفتحوا عيونهم فعلا ، وتجردوا من الاتجاهات والعواطف فعلا ، لوجدوا في

(١) حقائق الأنوار : ٧٦١/٢ (لابن الديبع الشيباني) .

(٢) انظر على سبيل المثال مجمع الزوائد ج ٥ باب الخلفاء الأربعة .

(٣) تاريخ ابن خلدون : ج ٢ ق ٢ ص ٦٤ .

(٤) ممن روى امتناع سعد ابن عبادة ، ولحقه بالشام ، وقتل الجن له ، ابن سعد في طبقاته ، وأشار ابن خلدون بعد إيراد هذا الخبر إلى تشكيكه فيه قائلا : « وللناس ولوع بحكاية الغرائب والخلاف والنزاع » ج ٢

ق ٢ ص ٦٤ .

عداد المستحيل عقلا ، أن رجلا مثل سعد بن عبادَة يحدث منه هذا الذي نسبوه إليه ، من مفارقة الجماعة ، وترك الصلاة مع المسلمين ، واعتزال جماعتهم وترك صلاة الجمعة . كل ذلك لأنه لم ينتخب خليفة !! سبحانه الله .

كيف يكون هذا وهو الذي بايع ليلة العقبة على حرب الأحمر والأسود وعلى مصيبة الأموال ، وقتل الأشراف بغير ثواب إلا الجنة .

* * *

ثانيا : امتناع علي بن أبي طالب عن البيعة :

هذا هو الحدث الآخر الذي ساقه الباحث دليلا على الخلاف حول شخص القائد ونص عبارته : « وشخصية عامة أخرى ، كانت تمثل نواة لتجمع حزبي هلامي آخر ، كان لأبي بكر رضي الله عنه منها موقف مشابه :

- فقد أئى علي بن أبي طالب كرم الله وجهه البيعة لأبي بكر .

- وطلب الأمر لنفسه .

- وساندته فاطمة رضي الله عنها زوجها وبنت عمه^(١) .

- كما ساندته كثيرون من بني عبد المطلب » ١ . ه بنص حروفه ص ١٨

ع ٢ ، س ١٤ .

وبعد هذه الدعاوى الأربع العراض ، التي تنوء بالواحدة منها الجبال ، والتي وجهها إلى على كرم الله وجهه ، يستمر فيكملها بدعاوى ثلاث أخر ، يوجهها إلى عمر ابن الخطاب :

- « يطالب عمر رضي الله عنه بإكراه على كرم الله وجهه على البيعة » .

- « بل ويجمع الخطب حول بيت علي وبيت زوجته فاطمة بنت رسول الله ﷺ » .

- « ويهدد بحرق البيت على من فيه من شيعة علي إن لم يخرجوا لبيعة أبي بكر » ١ . ه . بنصه ص ٨ ع ٢ : (يُذكر لتحرير المسلم المعاصر أنه علق على هذه الرواية ، بأنه لم يعثر لها على أثر في المراجع التاريخية المعتمدة) .

ثم يستمر في توجيه الاتهامات وإقامة الدعاوى فيقول :

- « ويهمننا أن نسجل الدور الذي قام به بنو أمية محاولين إذكاء الخلاف بين بني هاشم وبين أبي بكر رضي الله عنه » . ويذكر قصة إغراء أبي سفيان لعلي والعباس وبني عبد مناف عامة ، بالخروج على أبي بكر ، قائلا لهما : « إني أرى عجاجة لا يطفئها إلا دم » وواصفاً لهما بأنهما الأذلان ، إذ قبلا خلافة أبي بكر .

(١) (هكذا فاطمة بنت عمر علي ، أي أن النبي ﷺ عم علي) .

- ويؤكد أن ذلك لم يكن رأياً
لأبي سفيان يرتقيه في هذا الموقف ، وإنما
كان كيداً وتدييراً ، فيقول : « وهذا الدور
الكيدى لبنى أمية والطلاق منهم على وجه
التحديد يجب أن نذكره دائماً » . ص ١٩
ع ١ س ٢٠ (هكذا يجب أن نذكره
دائماً . ولست أدري لماذا يجب أن نذكره
دائماً) .

سقوط هذه الدعاوى :

ولعل هذه الدعاوى أسهل في الدفع
والإسقاط مما قاله عن سعد بن عبادة ،
فنحن لا نجد أثراً لهذه الروايات الجاحمة في
المراجع المعتمدة ، فمن قال : إن عمر جمع
الخطب حول بيت علي وفاطمة ، وهم بحرق
البيت علي من فيه ؟ من شيعة علي ؟ .. ومن
قال : إن علياً دعا لنفسه ؟ لم نقرأ هذا في
مرجع من المراجع المعتمدة ، ولا كتاب من
الكتب الموثقة ، وإذا كانت رواية انفرد بها
راوٍ من الرواة ، فكيف نعول عليها وحدها ،
ونختارها دون سواها من الروايات المتعددة
التي تقول إحداها : « إن علياً عندما سمع
بجلوس أبي بكر للبيعة في المسجد خرج
مسرعاً عليه قميص ، وليس عليه رداء ، ثم
بعدما بايع أرسل لمن يأتيه بردائه فارتداه في
المسجد ، وجلس حتى شهد تمام البيعة لأبي
بكر » ، الكامل لابن الأثير ٢/٢٢٠ .

والتي تقول واحدة أخرى منها : « إن
علياً لم يحضر السقيفة ؛ لأنه كان مشغولاً
بتجهيز رسول الله ﷺ ، هو والزيير ، وبعض
آل محمد » بأبي هو وأمي وبنفسى وبالناس

أجمعين » . انظر حقائق الأنوار
لابن الديبع : ٢/٧٦٢ .

والتي تقول أخرى منها : « إن علياً وجد
في نفسه ؛ لأنه لم يؤخذ رأيه ، ثم بايع ، ولم
يتأخر » . أخرجها الحاكم وصححها ،
وموسى بن عقبة في مغازيه .

وهذه الروايات كما ترى يمكن أن تكون
كلها صحيحة ، فيمكن أن يكون وجد في
نفسه ، ثم حضر إلى بيته من طيب
خاطر ، فخرج مسرعاً إلى البيعة .

أما أنه دعا إلى نفسه ، فتلك فرية أكبر
من أنه امتنع ولم يبايع إلا مكرهاً أو مضطراً
بعد وفاة فاطمة .

وهذا تناقض :

ويدون أن نرهق أنفسنا ونرهق الأخ
الباحث معنا ، نحيله على ما ذكره بنفسه
في بحثه على لسان علي كرم الله وجهه إذ
قال : « أقبل أبو سفيان بن حرب بن أمية
وهو يقول : أين المستضعفان ؟ أين الأذلان
على العباس ؟ وأنشد :

ولا يُقيم على ضييم يراد به
إلا الأذلان غير الحى والوتد
هذا على الخسف محبوس برمته
وذا يُشجُّ فلا يرثى له أحد

فقال له علي : « إني وجدت أبا بكر
لها أهلاً » ١ . هـ بنص كلامه ١٩ ع ١ .

ثم نسأله قائلين : « كيف يعترف عليٌّ
بأهلية أبي بكر للخلافة . ثم يدعو لنفسه ؟

أيستقيم هذا في أى فهم ؟

ولكن هكذا في كل عصر ، صناع
الأكاذيب يتناقضون !!

ثم كيف يجمع عمر الخطب ويحيط به
بيت على وشيعته ؟ فكم كان مقدار هذا
الخطب ؟ وهل كان بارتفاع البيت ؟ أم
بارتفاع نصفه ؟ وكيف جمع عمر الخطب ؟
ومن أين ؟ ولم استغرق جمع الخطب وحمله
إلى ما حول بيت على ؟ ومن عاون عمر في
ذلك ؟ ومن كان معه ؟ ولماذا لم يصف الرواة
المولعون بالغرائب هذا الحدث العجيب ؟؟

ثم كيف كان موقف علي وفاطمة (بنت
محمد) ومن معهم ، والخطب ، يُصَنَّف
ويجمع حول بيتهم ؟ هل أدركوا ما يراد بهم ؟
أم لم يدركوا ؟ وإذا أدركوا هل تشاوروا في
مواجهة الموقف ؟ أم أصابهم الدهشة
بالعجز والوجوم ، فجلسوا في بلاهة (يريدونها
الباحث) ينتظرون الموت حرقا ؟

ثم ما موقف عامة المسلمين ، وهم يرون
الخطب يجمع حول بيت علي وفاطمة بنت
رسول الله ﷺ ؟

ثم هل كان عمر فارغا من مهام الإسلام
والمسلمين ، وارتجاج الجزيرة وإرجافها
بالردة ؟ ليجمع الخطب ؟

ثم هل كان حرق البيت يحتاج إلى
خطب من حوله ؟ أعتقد أن بيوت ذلك
الزمان كانت تقوم على مواد أكثر قبولا
للاحتراق من الخطب ، مثل القش والخشب
والسعف ونحوها .

ثم هل كان عمر على يقين بأن الجماعة
الذين في البيت لن يقاوموا ، فذهب
وحده ؟؟ أم أعد كميناً معه ؟ ومن هم ؟ ولم
عددهم ؟ هذه أسئلة نضعها أمام العقل
المعاصر ، ونقول (للعقلانيين) تعالوا
نحاكمكم إلى العقل . فهاتوا برهانكم إن
كنتم صادقين !!!

ففى أى (عقل) تجوز هذه الرواية ؟
وبأى منطق تسوغ ؟ (لا نريد أن نتحاكم
إلى علم الجرح والتعديل ، ونقد رجال
السند ، ورواة هذا الخبر ، فذلك علم ليس
من مستحدثات العصر ومنجزاته ، ولا يروق
عند من يدعوننا إلى « العقل ») .

ولذا سنعرض روايات أخرى ، وردت
في نفس القضية ، ونضعها أمام (العقل)
المعاصر ، ونسأل :

- أيها أقرب لعلى كرم الله وجهه ؟
- وأيها أليق بطبعه ؟

- وأيها أشبه بسابقتها والمأثور عنه ؟

ثم : لماذا اختار (العقل) المعاصر هذه
الرواية دون باقى الروايات ؟

هذه هي الحقائق :

أخرج الدارقطني عن ابن عمر قال : لما
برز أبو بكر واستوى على راحلته (أى
يريد الخروج لقتال المرتدين بنفسه) أخذ
على بزمامها ، وقال : إلى أين يا خليفة
رسول الله ؟ أقول لك ما قال لك رسول

الله ﷺ يوم أحد : شيم^(١) سيفك ،
ولا تفجعنا بنفسك ، وارجع إلى المدينة ،
فوالله لئن فجعنا بك لا يكون للإسلام
نظام أبدا » وأخرجه الساجي عن عائشة
أيضا . (انظر كنز العمال : ١٤٣/٣ ،
وانظر البداية : ٣١٥/٦ ، وانظر حياة
الصحابة : ٨٣/٢) .

روى البخارى بسنده عن عقبة
ابن الحارث قال : « رأيت أبا بكر رضى
الله عنه . وحمل الحسن ، وهو يقول : بأبي
شبيهة بالنبي . ليس شبيهة بعلى . وعلى
يضحك » (مناقب الصحابة : فتح
البارى : ٩٤/٧) وقد ذكر ابن كثير في
البداية والنهاية : ٢٨٦/٥ . أن ذلك كان
بعد وفاة الرسول ﷺ .

ومن الثابت الذى لا نعلم قائلا بخلافه ،
أن على بن أبى طالب رضى الله عنه كان
أحد أربعة من أبطال الصحابة ، جعلهم
أبو بكر على أبواب المدينة ، حينما خلت
من المقاتلين بعد تسيير الجيوش لحرب
المرتدين ، وهؤلاء الأربعة هم : على ،
وطليحة والزبير ، وعبد الله ابن مسعود ،
رضى الله عنهم وأرضاهم جميعا (راجع على
سبيل المثال تاريخ ابن خلدون : ٦٥/٢) .

كذلك ثبت أن عليا كرم الله وجهه
كان موضع استشارة أبى بكر رضى الله
عنه ، فى مهمات الأمور ، وعظائمها ،

وفى تسيير الجيوش خاصة ، أخرج
ابن عساكر : ١٢٦/١ عن الزهرى عن
عبد الله بن أوفى الخزاعى رضى الله عنه ،
أنه قال : لما أراد أبو بكر رضى الله عنه
غزو الروم دعا عليا وعمر ، وعثمان ،
وعبد الرحمن بن عوف ، وسعد بن
أبى وقاص ، وسعيد بن زيد ، وأبا عبيدة
ابن الجراح ، ووجوه المهاجرين
والأنصار .. فقال أبو بكر : ما ترى يا
أبا الحسن ؟ فقال : أرى إن سرت إليهم
بنفسك ، أو بعثت إليهم نصرت عليهم إن
شاء الله لقد سمعت رسول الله ﷺ
يقول : « لا يزال هذا الدين ظاهرا على كل
من ناواه ، حتى يقوم الدين وأهله
ظاهرون »^(٢) .

إن الباطل كان زهوقا :

أمام هذه الأخبار الثابتة والحقائق تزهق
الدعاوى الباطلة ، ولا يبقى لها فى ميزان
البحث والحق كيان ، فكيف يعقل أن
يكون من هُدد بحرق بيته ، وُجُمع الخطب
حوله مستشارا ووزيرا ؟ وكيف يكون من
يدعو إلى نفسه مقاتلا بين يدي من خرج
عليه وامتنع عن بيعته ؟ وكيف ...؟
وكيف ...؟

أسئلة كثيرة لا نجد لها جوابا عند
(العقلانيين) الذين يحتكمون إلى
(العقل) ويزنون به الأمور .

(١) أغمد سيفك .

(٢) حياة الصحابة ٤٤٨/١ .

لا مجال للتبول بالتفسير :

وأخشى أن يمارى أحد هؤلاء قائلا :
إن هذا كان بعد فترة ، من خلافة
أبى بكر ، بعد أن تم الصلح بين على
وأبى بكر ، والجواب القاطع ، أن ذلك
مستحيل عقلا لعدة أسباب منها :

- أن مدة خلافة أبى بكر كلها كانت
سنتين وأشهرًا ، وليست هذه الفترة بالتى
تكفى ليتحول العدو المناوىء الذى يدعو
إلى نفسه ، ويشق عصا الطاعة ، ويهدد
بتحريق بيته عليه وعلى شيعته - ليست
هذه الفترة بالتى تكفى ليتحول هذا
(العدو) إلى مستشار وقائد ، وصديق
وحبيب ، لمن تاوأه وتمرد عليه .

- أن عزم أبى بكر على الخروج لقتال
المرتدين والذى رده عنه على كان فى الأيام
الأولى لخلافته .

- إن إقامة على على أبواب المدينة ،
وحمايتها كان كذلك فى أول عهد أبى بكر
بالخلافة .

ثالثا : كيد بنى أمية للإسلام !!

هذا هو الدليل الثالث ، أو الحدث
الثالث الذى اختاره الباحث ، ليخلص منه
بعد تحليله لدروس التاريخ التى نتعلمها عند
تعاملنا مع (أفكار الآخرين) .

وهو فى الواقع ليس حدثا واحدا بل
أحداث وآثار كثيرة لهذا الكيد الذى قام به
الأمويون ، فمن ذلك :

- « إذكاء الخلاف بين بنى هاشم
وبين أبى بكر » .

- « خضوع عثمان لتطلعات بعض
أهله ، ورفع بنى مروان على رقاب
الناس » .

- « التوصل إلى السلطة بالدهاء
والكذب » .

- « اتخاذ قميص عثمان مبررا مكذوبا
لحرب على » .

إن الخلاف فى عهد عثمان قد وصل إلى
الكليات والمؤشرات العامة فى المجتمع
الإسلامى .

- إن رأى عثمان فى (طبيعة الخلاف)
وأنها قميص ألبسه الله إياه ، هو الذى جعله
يتخشن فى معاملة كثيرين من خيار
الصحابة بعد أن كان معروفا قبل الخلافة
بأنه أرفق الناس بالناس ، فضرب بعض
الصحابة ونفى بعضهم .

- شمل الخلاف فيما شمل من الكليات
طبيعة مالية الدولة الإسلامية ، فقد رأى
فيها عثمان أنها (مال الله) الموكول إليهم
للتصرف فيه كيفما شاءوا ، بينما رآه
الآخرون أنه مال المسلمين .

- أطلق عثمان يده فى بيت المال ،
فأعطى الأغنياء ، وبالغ حتى بلغ عطاؤه
لزيد بن ثابت مائة ألف ، وحلّى بعض أهله
من النساء جواهر كانت فى بيت المال ،
وقال : « لنأخذن حاجتنا من هذا المال
وإن رغمت أنوف أقوام » ص ٢٧ ع ٢

- ضجر خازن بيت المال من تصرفات عثمان ، فعلق مفاتيح بيت المال على منبر الرسول في المسجد وجلس في بيته . ص ٢٨ ع ١ س ٣ .

- « كان إطلاق عثمان ليدته في الأموال العامة بمثابة الضوء الأخضر لكل عماله في الأمصار ليمدوا أيديهم حتى إلى أموال الصدقة » . ص ٢٨ ع ١ س ١٠ .

- « أدت السياسة المالية لعثمان رضى الله عنه إلى تنمية طبقة من المنتفعين بالإسلام . وكان أغلبهم من الطلقاء » ص ٢٨ ع ٢ س ١٣ .

- « وجماعة المنتفعين بالإسلام هي التي حالت بين على وبين الثورة التصحيحية عندما قاتلته وخرجت عليه » ص ٢٨ ع ٢ س ٢١ .

- « كان معظم ولاية عثمان غلمانا ثور حول تدينهم وحول أخلاقهم شبهات كثيرة ، ولم يكن لهم شيء من الصلاحيات ينفعهم غير صلاتهم بالخليفة » . ص ٢٨ ع ٢ س ٣٠ .

- خرج على عثمان ثوار الأقاليم .

- « وعارضه شخصيات عامة من كبار الصحابة معارضة سلمية ، إلا أن قدرتهم على المناورة كانت محدودة ، بسبب تمادى عثمان في انحرافاتة سواء في أمور الدين أو أمور الدنيا ، ومعاداته لكل من ينصح له بل واعتدائه عليه » .

- « إن الخلافات والصراعات هذه ليست انفعالات تأمرية أو انحرافات أخلاقية ، أو تحريضات عميلة كما يحاول البعض تصويرها » ص ٣٠ ع ١ س ٢٧ .

- « وإن هذه الأطراف المتصارعة تحولت بعد الصراع بين على ومعاوية إلى صيغة دينية مع أنها في الأصل سياسية » .
عرض الأمة :

هذه هي مجمل التهم التي كالحا الباحث لبنى أمية ، وخليفته عثمان بن عفان ذى النورين رضى الله عنه ، وأنى لأعجب - ولعلك تعجب معى كيف تسنى له جمع هذا الحشد الهائل من التهم في هذه السطور ؟ وكيف صاغ أسلوبه بهذه الحدة العجيبة ؟ التي جعلت كل كلامه سهاما قاتلة ، وحرابا مشرعة وكأنه يطلب ثارا لم تجف دماؤه بعد !!!

وكل واحدة من هذه الكبائر تحتاج إلى أن نخصها بالحديث ، ونتبعها بالهدم والنقض والتفنيد ، فهي مفتريات وأباطيل ، كاد بها أعداء الإسلام منذ القدم ، لبنى أمية ، وحق لهم ؛ فبنو أمية هم الذين زلزلوا عرش الطغاة ، وثأروا للشعوب المستضعفة من الاستبداد الرومانى ، وأذلوا كبرياء القياصرة والأباطرة ، فأتوا تطهير الشام ومصر منهم ، وغسلوا الشمال الأفريقى من رجسهم ، وركبوا وراءهم البحر ، حتى

فزعوهم ، وقطعوا عليهم سبيل التفكير في
أية عودة ، وأحكموا قبضتهم على
(رودس) ، و(صقلية) و(قبرص)
و(مالطة) فطهروا البحر المتوسط من
قرصتهم ، وأعلنوه بحيرة إسلامية ،
وتقدموا منذ فجر دولتهم نحو أسوار
القسطنطينية يزلزلونها ، ثم عبروا المضيق
(مضيق جبل طارق) يحملون راية
الإسلام . حتى ركزوها في جنوب
فرنسا ، وهم في الطريق يدكون بالعدل
والرحمة والعلم معاقل الظلم والجبروت
والجهل .

وفي المشرق امتد الجناح الثاني لدولتهم ،
حتى أظفوا به دولا ما عرفت قبلهم طعم
العدل ، ولا استروحت نسيم الرحمة ،
ولا رأت نور العلم ، وسل بلاد السند
والهند ، وما وراء النهر وخراسان ،
وبخارى وسمرقند ، وخوارزم - يأتك الخبر
اليقين ، ويا ويح قتيبة بن مسلم الباهلي
وإخوانه ، إذا اطلعوا علينا اليوم ، فرأوا ما
نحن فيه من مهانة وهوان ، ماذا سيقولون
عنا ؟ وماذا سيقولون لنا ؟

ويا ويحهم إذا علموا أننا مع عجزنا
وهواننا ، أو بسبب عجزنا وهواننا ننكفيء
على تاريخنا نمزقه ، وعلى أجدادنا نلطحها
بالأوحال ، وعلى أسلافنا وسادتنا ، ننبش
قبورهم ، ونسحق جماجمهم ، تعويضا عن
صغارنا وذلتنا !!!

يا ويح قتيبة وأضراب قتيبة ، إذا اطلعوا
علينا ، فرأونا نتناول على عهدهم وأيامهم ،

ونسقط ما بأنفسنا على عصرهم ورجالهم ،
إخالهم سيكونون أكرم منا ، كالعهد بهم ،
إخالهم سيجردون الجيوش لا للانتقام منا ،
والثأر لما فعلناه بسيرتهم وأخبارهم ، بل
ليغسلوا عنا عارنا ، ويرفعوا من الوحل
رعوسنا ، وينفضوا الخزي عن جباهنا ،
وعندها ستتقشع عن عيوننا غشاوتها ،
وستزول عن قلوبنا عمايتها .

يا ويحنا !!! إن التاريخ عرض الأمة ،
فلننظر كيف نصنع بعرضنا ؟؟

أى كيد هذا ؟

لقد أبلى الأمويون في سبيل الإسلام منذ
أسلموا ، وكان لهم الفضل في كثير من
أيامه ووقائعه ، قادوا الجيوش ، وقاتلوا ،
وناضلوا ، واستماتوا واستقتلوا في الدفاع
عن الإسلام ، ونعرض طرفا من سيرتهم ،
لنرى أى كيد هذا الذى كادوه للإسلام ؟
- أبو سفيان :

هذا أبو سفيان بن حرب ، رأس
بنى أمية ، يسلم يوم الفتح ، ويجاهد في
سبيل الله ، فيتقدم مع رسول الله إلى
معركة حنين ، جنديا في جنود المسلمين ،
وهو الذى كانت إليه راية الرؤساء في
قريش ، ويصدق في القتال مع رسول الله
ﷺ يوم الطائف ، ويتصدى مع من
تصدى لأهل الطائف المتحصنين
بمحسونهم ، ويتعرض لرماتهم ، حتى يفقد
إحدى عينيه ، ويأتى إلى رسول الله ﷺ ،
فيقول : يا رسول الله ها قد فقدت عيني

في سبيل الله . فيقول عليه الصلاة والسلام : « إن شئت دعوت الله فردت ، وإن شئت فالجنة » قال : الجنة .

كل ذلك ولما يمض على إسلامه إلا نحو شهر واحد .

ويؤيّه رسول الله ﷺ على نجران ، ويظل واليا عليها حتى وفاة رسول الله ﷺ . وقد كلفه الرسول بمهمة أخرى أخطر من الحرب ، من الناحية النفسية ، ذلك أنه وجهه إلى (مناة) فهدمها . وهي التي كانت إلها يُعبد من أيام .

ثم نلقاه هناك في حروب الشام يوم اليرموك ، في الميدان ، في حومة الوغى ، وهو يومئذ شيخ يدلف إلى الثمانين من عمره ، تحت راية القيادة ، يجالد ويجاهد ، وينادى في المسلمين يحرضهم ويحثهم ، وكان يقف على الصفوف وهو يقول : الله ، إنكم دارة العرب وأنصار الإسلام ، وإنهم دارة الروم ، وأنصار المشركين . اللهم هذا يوم من أيامك ، اللهم أنزل نصرك على عبادك ، وروى يعقوب ابن سفيان ، وابن سعد بإسناد صحيح ، عن سعيد بن المسيب عن أبيه ، قال : « فقدت الأصوات يوم اليرموك ، إلا صوت رجل ينادى : يا نصر الله اقترب ، يا نصر الله اقترب ، فنظرت فإذا هو أبو سفيان » وانجلت المعركة عن ذلك النصر المؤزر ، الذي يمكن أن يسمى (أيضا) بفتح الفتوح . وانجلت المعركة كذلك عن شيخ ضرير في نحو الثمانين من

عمره ، ذهبت اليرموك بعينه الثانية ، فألحقها بأختها التي ذهبت بها غزوة الطائف . (راجع إن شئت ، أسد الغابة : ١٢/٣ ، ٢١٦/٥ ، الاصابة : ١٧٩/٢ ، الاستيعاب بهامش الاصابة : ٨٥/٤) .

فانظر أى كيد كاده للإسلام هذا الرجل !!!

— هند :

هذه العملاقة الجسور ، ذات التاريخ العميق العريض ، التي أخذت بشارى أبى سفيان زوجها يوم الفتح ، حين أسلم ، وأعلن الاستسلام ، ونادت قومها : اقتلوه ... نراها في اليوم التالي تقول لزوجها : « أريد أن أباع محمدا فقال لها : قد رأيتك أمس تكذبين ، قالت : والله ما رأيت الله عبد حق عبادته في هذا المسجد قبل الليلة ، والله إن باتوا إلا مصليين قياما وركوعا وسجودا » قال : فإنك قد فعلت ما فعلت ، فاذهبي برجل من قومك معك ، فذهبت إلى عمر بن الخطاب ، فذهب معها ... الخ . ما هو معروف عن بيعتها .

وما إن يدخل الإسلام قلبها ، حتى نراها تمسك (بالقدم) تنقض به على صنم لها في بيتها ، وهي تقول : تالله إن كنا معك لفي غرور .

ويوم اليرموك ، حيث رأينا زوجها أبأ سفيان تحت الراية في قلب الجيش ، رأينا (هند بنت عتبة) خلف الجيش ،

ترتجز محرضة للمسلمين على القتال ، منادية فيهم بالدفاع عن الإسلام ، مخوفة مهددة من تحدته نفسه بالتراجع ، ومعها النساء المسلحات بمسكن بأعمدة الخيام ، وبالحجارة يتوعدن من تحدته نفسه بالفرار .

فيا لله للإسلام !! أى كيد كادته له هذه المرأة !!

- ويزيد بن أبى سفيان :

من أسلم يوم الفتح ، ومع النبي ﷺ سار إلى حنين ، ثم الطائف ، واختاره أبو بكر الصديق رضى الله عنهما ليقود أحد جيوش الشام ، وخرج معه يشيعه ماشيا ، وأبلى يزيد في سبيل الإسلام ما شاء الله له أن يبلى ، فكان صاحب لواء الجناح الأيسر يوم اليرموك ، وشارك في وقعة أجنادين ، ثم اتجه إلى مدن الساحل الجنوبي ، ففتح (صيدا) و (عرقا) و (جبيل) و (بيروت) وظل يجاهد في سبيل الله ، حتى قضى نحبه في الميدان في طاعون عمواس . رضى الله عنه وأرضاه .

- ومعاوية بن أبى سفيان :

كاتب الوحي لرسول الله ﷺ ، ورفيق أخيه يزيد في فتوحات الشام ، وخليفته في الجيش من بعده ، ولاءه عمر ابن الخطاب ، ثم جمع له (الشامات) كلها ، فظل واليه عليها إلى يوم وفاته ،

وأبو البحرية الإسلامية ، وغازى القسطنطينية ، وكان جيشه إليها بقيادة ابته يزيد ، وكان في الجيش ابن عباس وابن عمر ، وابن الزبير ، وأبو أيوب الأنصارى ، وغيرهم من صحابة رسول الله ﷺ (انظر الكامل لابن الأثير : ٢٢٧/٣) .

فأعجب معى أى كيد كاده بنو أمية للإسلام .

من يكيد لمن ؟

هذا الكيد الأكبر الذى يكيد به أعداء الإسلام ، للإسلام ولرجال الإسلام ، منذ كان للإسلام الصولة والجولة ، قد وجد من يغذوه ، ويذكى أواره ، حتى صار ينتقل من جيل إلى جيل ، ويسرى من عصر إلى عصر سريان السموم في الدماء .

هذا الكيد لم يقتصر على تشويه بنى أمية وحدهم ، واتهامهم بالتآمر على الإسلام والانقضاض عليه ، بل تعدى بنى أمية حتى شمل كل رجال الإسلام الأولين تقريبا ، وكل خلفائه وقواده اللاحقين تحقيقا .

وفى بحث الأخ الكريم شىء من هذا غير قليل ، فلم يسلم من غمزه عمر ولا أبو بكر ولا على^(١) رضى الله عنهم وأرضاهم ، وغفر لنا عجزنا وقصورنا .

فالذين اتهموا بنى أمية بالكيد

(١) سنشير إلى ذلك فيما يلى إن شاء الله .

للإسلام ، هم أعداء الإسلام حقاً ، الذين عرفوا كيف يكيدون له ، وليس بنو أمية هم الذين كادوا للإسلام !!!

ونستطيع أن ندفع قائمة التهم التي يكيلونها لبنى أمية ورجال بنى أمية ، إذا هدمنا الأساس الذى بنوها عليه ، وهو أساس واه هار ، سينهار بأهله فى نار جهنم ، أعنى اتهامهم بفساد النية ، والكيد لهدم الإسلام .

هل يشهد العقل ؟؟

منذ تولى عثمان بن عفان رضى الله عنه سنة ٢٣ هـ إلى سقوط مروان بن محمد آخر خلفاء بنى أمية سنة ١٣٤ هـ والدولة بهذا المفهوم أموية مع ملاحظة فترة « الثورة التصحيحية »^(٢) التى حاولها الإمام على كرم الله وجهه ، وهذه المدة تزيد على المائة سنة .

والسؤال الذى طرح نفسه بالحاح : كيف يدوم سلطان طوال هذه المدة ، مع ما فيه من قائمة المثالب والمعائب التى أوردتها الأخ الباحث ؟؟

بل يلد السؤال سؤالاً آخر : إذا كان من الممكن أن يدوم السلطان والملك مع هذا الفساد كله ، فكيف يتسع ويمتد ، ويقوى ويعلو ، ويزدهر ، حتى يبلغ هذا المدى من الاتساع ، وتدين له كل هذه

الأجناس والجماعات ، ويوحدها فى أمة واحدة ، وتحت أمير واحد ؟؟ بل كيف تزدهر العلوم والآداب ، ويستمر العمران فى هذه الأمة بهذا الحد والوصف ؟؟

هل يمكن لأمة يطلق حاكمها العام « الضوء الأخضر لكل عمال الأمصار ليمدوا أيديهم حتى إلى أموال الصدقة » أن تعيش وتحمي كل هذه المدة ؟ هل يمكن لأمة « معظم ولايتها غلمان تثور حول دينهم وأخلاقهم الشبهات ، وليس لهم من الصلاحيات غير صلتهم بالخليفة » أن تعيش وتحمي بهذه الصورة ؟؟

هل يمكن لأمة يقول حاكمها العام : « لنأخذن حاجتنا من هذا المال وإن رغمت أنوف أقوام » أن تزدهر وتبقى ؟؟

بدون الرجوع إلى روايات ، وتمحيص الأسانيد ، وفضح المفتريات ، وكشف الأكاذيب تعالوا نحتكم إلى العقل .

هل يقبل عقل عاقل أن تقوم دولة بهذا الاتساع المكاني ، وهذا العمق الزماني ، وهى على ما وصفها الأخ الباحث ؟؟

وإذا كانت تكيد للإسلام ، فلماذا لم تعلن الانسلاخ عنه منذ عهد معاوية ، أو مروان ، أو عبد الملك ، أو الوليد . حاشا لله !!!

(١) هذا التعبير ليس من عندى ، وإنما مستعار من الدكتور محرم .

هذه النيات من يطلع عليها :

الذين يزعمون أنهم يعلمون النيات ،
ويطلعون على خبايا النفوس والضمائر ،
يظلمون أنفسهم ، فما كلفوا بهذا ،
دينيا ، ولا كلفوا به علميا ودراسيا ، فما
يقتضيهم (منهج البحث)^(١) ولا
(العلم) أن يتهموا بنى أمية بأنهم
« أسلموا قفزا إلى سفائن الحكم
الصاعد ، وشراء للسلامة ، وكيدا
للإسلام » ليدمره من داخله .

ولو حاكمناهم إلى المنهج العلمي الحق ،
والمسلك الاستقرائي الأرشد ، لبطل ما
يزعمون ، وسقط ما يدعون .

سر هذا الدين :

إن سر هذا الدين ، وقدرته على امتلاك
نواصي القلوب حينما يفتحها الله لغريب
عجيب ، فما إن يشهد الرجل : ألا إله
إلا الله وأن محمدا رسول الله ، حتى يتبدل
خلقا آخر ، وتفتح نفسه بمعان جديدة ،
وصور جديدة ، وأحاسيس جديدة ، لم
يألفها من قبل ، والأمثلة على ذلك كثيرة ،
يجدها الباحث مدّ يده لو أراد ، فهذا
(أبو جندل) و (أبو بصير) ، يُسلمان
بمكة بعد صلح الحديبية ، وتاريخهما
وسيرتهما أشهر من أن تروى ، وهذا
(نعيم بن مسعود) يسلم في أثناء غزوة
الخنندق ، وما هي إلا ساعات من إسلامه ،

حتى كان له دور في حسم المعركة لصالح
المسلمين ، وهو رجل فرد ، أسلم لتوه .

وذلك الذي كان يأتي لرسول الله ﷺ
مغتالا غادرا ، فما إن يكلمه أو يمسخ على
صدره ، حتى يصير بنفسه وماله وولده
فداء للرسول وللإسلام .

ما إن يسلم الرجل حتى تفتح في فؤاده
صفحة جديدة :

« صفحة يقرأ فيها القارئ قبل كل
شيء ماذا يصنع الإسلام بالنفوس ، ويعلم
منها قبل كل علم ، أن هذا الدين كان قدرة
بانية منشئة من لدن المقادير التي تسيطر
على هذا الوجود »^(٢) .

كيف وقد فصل ﷺ في القضية ؟

كان ﷺ موصولا بالسماء ، تُعلمه
بأهل النفاق ، وسماهم بأعيانهم عليه
الصلاة والسلام (لحذيفة) صاحب السر
المكنون رضى الله عنه ، فكيف يغيب عنه
نيات هؤلاء الأمويين الطلقاء ؟؟ وكيف
يوليهم الولايات ، والأعمال ، والمهمات ؟؟

فقد ولي ﷺ (عتاب ابن أسيد بن
أبي العاص بن أمية) على أفضل الأرض
وأطهرها ، على مكة المكرمة ، وهو أول
وال لها بعد الفتح ، ولم يكن قد مضى على
إسلامه إلا قليل ، فهو من مسلمة الفتح ،
ثم إنه كان يومها في مقتبل العمر ، لا يزيد

(١) أيها المنهج كم من الجرائم ترتكب باسمك ، ورحم الله عملاق العربية العقاد ، فقد سخر من هؤلاء

يوما ، فقال : إذا زدنا تعطيش (الجيم) يصير (المنهش) .

(٢) من كلام العقاد في وصف أثر الإسلام في نفس عمر .

وشهادة ثانية :

إذا كانت شهادة المصطفى عليه الصلاة والسلام ، لصدق إسلام بنى أمية ، و يقين إيمانهم ، قد جاءت مفهومة من توليتهم الولايات والأعمال ، فيما أوردناه آنفا .

- فقد جاءت صريحة ناطقة باللفظ (بالمنطوق كما يقول الأصوليون) فيما رواه البخارى ومسلم عن عائشة رضى الله عنها ، إذ قالت : جاءت هند بنت عتبة فقالت : « يا رسول الله ، ما كان على ظهر الأرض من أهل خباء (بيت) أحب إلى أن يذلوا من أهل خبائك ، ثم ما أصبح اليوم على ظهر الأرض أهل خباء أحب إلى أن يعزوا من أهل خبائك ، قال : وأيضا . والذى نفسى بيده » .

ويقول الحافظ فى الفتح : أراد بقوله : وأيضا ، أى وزيادة ، أى وستحبيننى أكثر .

وننبه هنا إلى أمور :

* أن هذا الحديث متفق عليه ، أى فى أعلى درجات الصحة .

* أن رواية عائشة رضى الله عنها ، وبصفتها امرأة أقدر على أن تعرف ما بنفس (هند) رضى الله عنها ، فلو لحت دحلاً ، أو تمويهاً ، أو زيفاً ، ما قالت ما قالت ، ولا روت الحديث ، أو علقت عليه .

عن العشرين إلا قليلا ، وأقام للناس الحج فى موسمهم بعد الفتح سنة ثمان ، أى أسلم فى رمضان ، وأمَّ الحجاج بعد نحو شهرين . وقد قال له ﷺ : « يا عتاب : تدرى على من وليتك ؟ وليتك على أهل الله عز وجل ، ولو أعلم لهم خيراً منك ، استعملته عليهم » (انظر أسد الغابة : ٣٥٨/٣) .

« واستعمل ﷺ على نجران (أباسفيان) كما أشرنا من قبل .

واستعمل (خالد بن سعيد بن العاص) على صدقات بنى مذحج ، وعلى صنعاء واليمن .

واستعمل (عثمان بن سعيد بن العاص) على تيماء ، وخيبر ، وقرى عرينة .

واستعمل (أبان بن سعيد بن العاص) على بعض السرايا ، ثم استعمله على البحرين ، فلم يزل عليها حتى وفاة النبى ﷺ (١) .

أبعد هذا يصح لقائل أن يشقشق بلفظ (الطلقاء) أو (النيات) أو (الكيد) أو (المتفعين بالإسلام) أو ... أو ...؟؟
لقد فصل فى القضية المعصوم ﷺ ، وصدق الواقع قضاءه ، وصدق المستقبل حكمه ، وأقر العقل المستقيم أمره .

(١) العواصم من القواصم : ٨٨ من تعليق العلامة محب الدين الخطيب .

* أن من يعرف (هندا) وقوة نفسها ، وعظمتها وكبرياءها ، واستقامة طبعها ، إن في الجاهلية وإن في الإسلام ، من يعرف ذلك - يستيقن صدقها . فإذا صدقها ﷺ فهو صدق فوق صدق . ولتسقط دعاوى (التقيّة) و (النفعيّة) ... الخ .

ولهند في جاهليتها موقف مشابه مع زينب بنت المصطفى ﷺ ، فقد كانت بمكة مع زوجها أبي العاص بن الربيع ، وأرسل النبي ﷺ من يأتيه بها إلى المدينة ، وكان ذلك بعد (بدر) ولما تجف دماء قريش بعد ، وكانت (هند) قد أصيبت بأبيها وأخيها وعمها ، وكانت تطوف على مجالس قريش وأنديتها تذكي نار الثأر ، وتؤجج أوار الحرب ، وفي الطريق لقيت (زينب) بنت المصطفى رضي الله عنها (وكان قد تسرب خبر استعدادها للخروج لأبيها) فماذا قالت لها ؟؟ قالت هند : (أى بنت محمد : بلغنى أنك تريد اللحق بأبيك !!!... أى ابنة عمى ، إن كانت لك حاجة بمتاع مما يعينك في سفرك ، أو بمال تبلغين به إلى أبيك ، فعندى حاجتك ، فلا تستحي منى ، فإنه لا يدخل بين النساء ، ما يكون بين الرجال) .

تروى زينب رضي الله عنها ذلك ، وتقول : « ... والله ما أراها قالت إلا لتفعل » .

ثم يوم خروج زينب يتعرض لها رجال

من قريش ، يريدون إرجاعها ، فتسقط من على ناقها ، وكانت حاملا ، فتزف ، وتسمع هند ، فتخرج مسرعة ، وترفع عقيرتها في وجه قومها : (معركة مع أنثى عزلاء ؟؟ أين كانت شجاعتكم يوم بدر) وتحول بينهم وبين (زينب) ، وتضمها إليها ، وتمسح عنها ما بها ، وتصلح شأنها ، حتى استأنفت الخروج إلى أبيها في أمن وأمان .

هذه هند !! فأى بها أشبه ؟؟

كليات وجزئيات :

بمنطق (الإسقاط) يذهب الأخ الباحث إلى أن تغييرا في (الأيديولوجية) (حسب تعبيرهم الآن) قد وقع في عصر عثمان رضي الله عنه ، وكأن الدولة استبدلت بكتاب ربها الذي قتل عثمان وهو يتلوه (فلسفة) أخرى ، فيرى أن « الخلاف انتقل مع مجيء عثمان رضي الله عنه ، واتسع إلى حدوده الطبيعية ، إن لم يكن تجاوزها » ص ٢٦ ع ٢ س ٣ من أسفل .

وهو يقصد بالحدود الطبيعية ، ما أسماه (بالكليات القيمية) ويعنى بها فيما يعنى : النظرة إلى الخلافة ، وطبيعتها ومصدرها ، والنظر إلى المال : مال الدولة .

ولست أدري هل يقصد بذلك أن اقتصار الخلاف في عصر الرسول ﷺ والشيخين من بعده على « النظر في الأمور

التفصيلية لتعقيدات الحياة اليومية -
كان قصوراً في السياسة ، ونقصاً في
الفهم ، حيث لم يبلغ « الحدود
الطبيعية » . فهو بذلك يطبع ما قبل عثمان
بالقصور والسذاجة ، ثم يطبع عصر عثمان
وما بعد عثمان بالفساد والكيد للإسلام .

قميص الخلافة :

يقول : « لقد شمل هذا الخلاف فيما
شمل من (الكليات) طبيعة الخلاف ، فقد
رأى فيها عثمان رضى الله عنه ، ما جعله
يقول : (ما كنت لأخلع قميص قمصنيه
الله عز وجل) أو يقول : (لأن أقدم ،
فَتُضْرَبَ عُنُقِي أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَنْزِعَ
سِرْبَالَا سَرْبَلْنِيهِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ) ، ورأى
عثمان هذا يرفع عنه المساءلة أمام الناس ،
وهو رأى واقفه فيه البعض ، ولكن خالفه
فيه كثيرون ، بل وخرجوا عليه بسببه »
١ . هـ ص ٢٧ ع ١ س ٩ .

يريد - عفا الله عنا وعنه - أن يقول :
إن عثمان فهم أن الخلافة جاءت تفويضاً من
الله ، فليس لأحد أن يسأله ، وبهذا
الشعور اندفع في استبداده وأخطائه . هذا
ما يريد أن يقوله بالتحديد .

ولست أدري من أين فهم هذا الفهم ؟
ولا كيف فهمه ؟ لو عاد إلى قراءة هذا
الخبر الذى وردت فيه هذه العبارة عن
عثمان رضى الله عنه ، وقرأه كاملاً في
سياقه ، ولم يقرأه مبتوراً ، لوجد أن عثمان
لم يفهم أبداً أنه فوق المساءلة ، وأن الخلافة

منحه الله إياها ، ليصير ظلَّ الله في
الأرض ، لا يسأله بشر III لا يقول
بذلك تاريخ عثمان ، ولا مواقفه مع
الخارجين عليه ، الذين استجاب لهم ،
وعزل عماله وولاته إرضاء لهم ، وقد
روى الباحث نفسه شيئاً من ذلك في ثنايا
حديثه ، وعثمان رضى الله عنه حيناً قال
ذلك القول ، كان في موقف المستشار يؤيد
ذلك ما أورده البلاذرى في أنساب
الأشراف (٧٦/٥) من حديث نافع عن
ابن عمر : « أن ابن عمر دخل على عثمان ،
فقال له : انظر ما يقول هؤلاء !!
يقولون : اخلع نفسك أو نقتلك .

قال له ابن عمر : أخلد أنت في الدنيا ؟

قال : لا .

قال : هل يزيدون على أن يقتلوك ؟

قال : لا .

قال : هل يملكون لك جنة أو ناراً ؟

قال : لا .

قال : فلا تخلع قميصَ الله عنك ،
فتكون سنة ، كلما كره قوم خليفتهم
خلعوه أو قتلوه » (راجع ابن العري :
العواصم : ١٣٠ ، ومحب الدين الخطيب
هامش (١) نفس الصفحة) .

وورد في (الطبرى : ١١٧/٥ ،
١١٨ ، وفي البداية والنهاية : ١٨٤/٧ ،
وفي أنساب الأشراف : ٩٢/٥) رواية
أخرى : « أن عثمان رضى الله عنه جىء إليه

بل كل مسلم يعلم أن الأمور كلها بيد الله سبحانه وتعالى ، ومردّها إليه برغم الأسباب الظاهرة القريية ، فهو سبحانه مسبب الأسباب ، ولذا صح أن تُسند الأمور إليه ، فالمسلم دائما يقول عن ماله ، أو جاهه ، أو سلطانه : هذا من الله ، ومن فضل الله ، ولا يعنى ذلك أنه لا يعترف بالأسباب من جد أو اجتهاد ، أو تولية من الحاكم العام ، أو أصوات الناخبين في الانتخابات . فعثمان رضى الله عنه حينما قال ذلك ، لم يفلسف (نظرية كلية في طبيعة الخلافة) ولم يكن قد نسى أبدا أنه تولّاها باختيار من بين الستة أصحاب الشورى .

وأى قميص هذا مهما بلغ يدفع الإنسان حياته ثمنا له !!!؟ لقد كان الموت أمام عينيه رضى الله عنه ، فأين خلع القميص ، وهو مخلوع لا محالة بالموت !!!؟

إنها التضحية بالنفس في سبيل الله ، حتى لا يتحمل وزر سنة يسنها في نظام الحكم الإسلامى ، بل إن إباءه رضى الله عنه أن يدافع عنه أحد من الصحابة ، كان ضربا عجيبا من الاستسلام لقضاء الله ، « ولم يؤثر أن يراق بسببه محجمة دم ، حتى قال لغلمانه : من ألقى سلاحه فهو حر » (راجع : غياث الأمم في التياث الظلم لإمام الحرمين : فقرة ١٨١ ، الطبقات لابن سعد : ٦٦/٣) .

بالأشتر ، فقال له : يريد القوم منك إما أن تخلع نفسك ، أو تقص منها ، أو يقتلوك !! فقال : أما خلعتى نفسى ، فلا أترك أمة محمد بعضها على بعض ... » وانظر (ابن العرى : العواصم : ٢٩ ، وعبد الدين الخطيب هامش (٣) نفس الصفحة) فذو النورين رضى الله عنه لم يخلع نفسه (لنظرية كلية في فهم طبيعة الخلافة وفلسفتها) وإنما كان ذلك وزنا للأمور وتقديرا ورعاية لمصلحة الأمة ، رأى هو هذا الرأى ، واستشار ، فأشار عليه به الصحابى الفقيه ابن عمر رضى الله عنه ، وهو من هو تعبدا وورعا وإخلاصا ، وعلمنا ونورا ، وللأسف لا يسلم من الغمز ، فيقول الأخ الباحث ، عن رأى عثمان هذا : « ووافقه بعضهم » سبحانه الله !! بعضهم هذا هو ابن عمر رضى الله عنه ، ولك إخفاءه (وهذا الإخفاء يعتبر بمعايير علمائنا نوعا من التدليس) لاسم ابن عمر هنا ، فيه ما فيه من إلقاء ظل التهمة والشك والريبة على هذا الذى وافق عثمان في (فلسفته ونظريته) ، لعلمه أنه لو أظهر اسمه لكان للقارىء من الخبر موقف آخر .

وكأنى بعثمان رضى الله عنه تذكر بفتوى ابن عمر هذه حديثا حدثه إياه رسول الله ﷺ ، إذ قال له : « يا عثمان إن ولاك الله هذا الأمر يوما ، فأرادك المنافقون أن تخلع قميصك الذى قمصك الله ، فلا تخلعه » يقول ذلك ثلاثا (راجع ابن ماجه رقم ١١٢ باب ١١ ، ومسنند أحمد :

لمن المال؟؟

يرى الكاتب أن « طبيعية مالية الدولة الإسلامية ، إحدى (الكليات) التي نشب حولها الخلاف ، فقد رأى فيها عثمان رضى الله عنه ، والولاء من أقاربه ، وفي مقدمتهم معاوية رضى الله عنه أن المال (مال الله) الموكول إليهم للتصرف فيه كيفما شاءوا ، بينما رآه الآخرون ، وعلى رأسهم الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري رضى الله عنه « مال المسلمين » وللمسلمين الحق في مراجعة الخليفة بشأنه ومحاسبته عليه » ص ٢٧ ع ٢ س ١ .

وهذا أيضا من بدع هذا العصر ، وفلسفته ، وهو تفسير للأحداث (بالإسقاط) . والأمر أقرب من ذلك وأيسر ، وأهون مما يظن الظانون ، فالمسألة لا تعدو خلافا حول التصرف في فائض المال الذى أفاءه الله على المسلمين ، سواء الأفراد أو بيت المال .

ذلك أن أبا ذر رضى الله عنه ، كان يرى أنه لا يحل لفرد ، ولا للدولة أن يبقى في ملكه ما يزيد عن قوت يومه وليته ، أو شيء ينفقه في سبيل الله ، أو يعده لغريم ، وكان يستشهد على ذلك بقوله تعالى : ﴿ والذين يكتزون الذهب والفضة ، ولا ينفقونها في سبيل الله ، فبشرهم بعذاب أليم ﴾ (التوبة : ٣٤) وكأنه رأى أن ما فوق المال الذى يكفى لهذه الأغراض الثلاثة يعد من الكنز ، الذى توعد عليه القرآن الكريم بالعذاب الأليم (انظر محمد

سليم البعوا : في النظام السياسى للدولة الإسلامية : ٩٦) وهذا خلاف فقهى ، لم يوافق أبا ذر عليه فقهاء الصحابة ، فابن عمر رضى الله عنه يقول : « ما أدبت زكاته ، فليس يكتزه » .

قال الإمام ابن تيمية رضى الله عنه في (منهاج السنة : ١٩٨/٣) : « كان أبو ذر رجلا صالحا زاهدا ، وكان مذهبه أن الزهد واجب ، وأن ما أمسكه الإنسان فاضلا عن حاجته ، فهو كنز يكوى به في النار ، واحتج على ذلك بما لا حجة فيه من الكتاب والسنة ... ولما توفى عبد الرحمن بن عوف ، وخلف مالا جعل ذلك أبو ذر من الكنز الذى يعاقب عليه ، وعثمان يناظره في ذلك ، حتى دخل كعب ووافق عثمان فضربه أبو ذر ، وكان قد وقع بينه وبين معاوية بالشام بهذا السبب .

وقد وافق أبا ذر على هذا طائفة من النساك ، كما يذكر عن عبد الواحد بن زيد ونحوه وأما الخلفاء الراشدون وجاهير الصحابة والتابعين ، فعلى خلاف هذا القول ، فإنه قد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال : « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ، وليس فيما دون خمس ذود صدقة » فنفى الوجوب فيما دون النصاب ، ولم يشترط كون صاحبها محتاجا إليها أم لا .

وقال جمهور الصحابة الكنز هو المال الذى لم تؤد حقوقه ، وقد قسم الله

المواريث في القرآن ، ولا يكون الميراث إلا
من خلف مالا

وكان أبو ذر رضى الله عنه يريد أن
يوجب على الناس ما لم يوجب الله عليهم ،
ويذمهم على ما لم يذمهم الله عليه ، مع أنه
مجتهد في ذلك مثاب على طاعته ، رضى الله
عنه كسائر المجتهدين من أمثاله ، وقول
النبي ﷺ ، ليس فيه إيجاب ، إنما قال :
« ما أحب أن يمض على ثلاثة وعندى منه
شيء ، فهذا يدل على استحباب إخراج
ذلك قبل الثالثة لا على وجوبه » .

فالمسألة واحدة من المسائل الفقهية التي
اختلفت فيها آراء الصحابة ، فهما
للتصوص ، ووزنا وتقديرا للأدلة ، وكل
مثاب على اجتهاده وجهده ، كما هو مقرر
معروف .

وليس في المسألة (كليات) ولا
جزئيات ، ولا نظريات ، كما حاول البعض
أن يجعلوا أبا ذر رضى الله عنه اشتراكيا
« وأدلة خطأ هذه الفكرة كثيرة ، يكفي أن
نذكر منها اختلاف الأساس الفكري ،
والعقيدى الذى يصدر عنه كل من مذهب
الاشتراكيين ، ورأى أبى ذر رضى الله
عنه ، ذلك الاختلاف الذى يجعل من
العسير - إن لم يكن من المستحيل - إلحاق
أحدهما بالآخر ، أو تدعيمه وترويجه بين
الناس على أساس منه »^(١) . وإني أسأل

الذين يتهمون عثمان ، ويذعمون أنه ظلم
أبا ذر وكان عليه أن يأخذ برأيه : هل
يوافقون على رأى أبى ذر ؟؟ وهل يصلح
ذلك لحياة الأفراد ؟ أو لسياسة الدولة ؟
وإن من له إلمام بالفكر السياسى لأئمتنا يجد
أن هذه المسألة مما عنوا بها ، وتقابل الرأى
فيها .

جاء في (غياث الأمم في التياث الظلم ،
لإمام الحرمين) : « فحاصل هذا
المذهب ، أنه لا يبقى في منقرض كل سنة
في بيت المال مال ، ويرتب في استقبال
السنة المنتظرة أموالها » ثم يقول رادا لهذا
المذهب : « والذى أقطع به ، أن
الحاجات إذا انسدت ، فاستمكن الإمام
من الاستظهار بالادخار ، فحتم عليه أن
يفعل ذلك ، ولست أرى ذلك من
مسائل التحرى التى تتقابل فيها مسالك
الظنون » (راجع الفقرات من ٣٥٤ -
٣٦٥) لترى استدلالا رائعا على وجوب
ادخار الإمام واستظهاره بالأموال ، وعدم
نزف بيت المال كل عام .

بين معاوية وأبى ذر :

يروى الطبرى : ٦٦/٥ وأكثر المصادر
الإسلامية أنه لما ورد ابن السوداء
(عبد الله بن سبأ) الشام ، لقي أبا ذر ،
فقال : يا أبا ذر ألا تعجب إلى معاوية ،
يقول : « المال مال الله ألا إن كل شيء

(١) محمد سليم العوا في النظام السياسى للدولة الإسلامية الطبعة السادسة : ٩٨ ، (وانظر أيضا : محمد
الحامد : نظرات في كتاب اشتراكية الإسلام - دمشق سنة ١٩٦٣ : ١١) وراجع أيضا (محب الدين
الخطيب هامش ١ ص ٧٥ من العواصم) .

لله ؟ » كأنه يريد أن يحتججه دون المسلمين . فأتاه أبو ذر ، فقال : « ما يدعوك إلى أن تسمى مال المسلمين (مال الله) ؟ قال معاوية : يرحمك الله يا أبا ذر ، ألسنا عباد الله ، والمال ماله ، والخلق خلقه ، والأمر أمره ؟ قال أبو ذر : فلا تقله . قال معاوية : فإني لا أقول : إنه ليس لله ، ولكن سأقول : مال المسلمين » (راجع العواصم : ٧٤ هامش ٢) .

فالأمر كان عند معاوية سهلا ميسورا ، مجرد تسمية بين لأبي ذر وجهتها ، ولو كان أمر نظرية (وكلية من الكليات) ما تنازل معاوية بهذه السهولة ، وهو الأملعي الذكي ، الذي يعرف كيف يجادل عن رأيه ، وأخباره في ذلك معروفة لا تحتاج إلى بيان .

بل إن تسمية المال (مال الله) فيها من التعظيم لحرمة المال أكثر من تسميته مال المسلمين . ولكن ابن سبأ عرف رأى أبي ذر في وجوب تفريق المال ، فأغراه بهذه التفسير لكلام معاوية .

نفى وانتقام :

حتى تبلغ القرية غايتها ، يكملون قضية الخلاف (حول طبيعة مالية الدولة الإسلامية) بين عثمان وأبي ذر ، فيزعمون أن عثمان نفى أبا ذر إلى (الربذة) نفيا (إداريا) ، ويستغلون في ذلك موت (أبي ذر) بالربذة معتزلا بعيدا عن الناس . موهمين أن (الربذة) كانت

منفى ، يشبه ما يعده حكام عصرنا (المتحضرون) .

أين الربذة ؟

يقول ياقوت في معجمه : « كانت الربذة من قرى المدينة على بعد ثلاثة أميال منها ، وكانت من أحسن منزل في طريق مكة ، قرية من ذات عرق » ، فالربذة إذا من ضواحي المدينة ، ومن أحسن المنازل ، فكيف تصلح منفى للانتقام ؟

ولم يكن خروج أبي ذر إلى الربذة بإكراه من عثمان (رضى الله عنهما) عند محققى المؤرخين ، جاء في تعليق محب الدين الخطيب على العواصم (ص ٧٦) ما نصه :

« ذكر القاضي ولي الدين بن خلدون في (العبر) : بقسم ١٣٩/٢ أن أبا ذر ، استأذن عثمان في الخروج من المدينة ، وقال : إن رسول الله ﷺ أمرنى أن أخرج منها إذا بلغ البناء سلعا » ، فأذن له ، ونزل الربذة ، وبنى بها مسجدا ، وأقطعه عثمان صرمة من الإبل ، وأعطاه مملوكين ، وأجرى عليه رزقا وكان يتعاهد المدينة أ.هـ .

وبهذا أيضا قال القاضي ابن العرى في العواصم نفس الصفحة (٧٦) : « فلما قدم المدينة اجتمع إليه الناس ، فقال لعثمان : أريد الربذة ، فقال له : افعل » . ولعل قائلا يقول : روايات

(إخباريين) لا تنهض في وجه روايات آخرين ، يقولون بأنه خرج منفيا ؛ فنحاكمهم إلى حديث البخارى الذى لا يرده مسلم ، فقد روى في صحيحه عن زيد بن وهب قال : « مررت بالربذة ، فإذا أنا بأبى ذر رضى الله عنه ، فقلت له : ما أنزلك منزلك هذا ؟ قال : كنت بالشام فاختلفت أنا ومعاوية في : ﴿ والذين يكنزون الذهب والفضة ، ولا ينفقونها في سبيل الله ﴾ ... فلما قدمت المدينة عثر على الناس حتى كأنهم لم يروني قبل ذلك ، فذكرت ذلك لعثمان ، فقال لى : إن شئت تنحيك فكنيت قريبا . فذلك الذى أنزلنى هذا المنزل ، ولو أمروا على عبدا حبشيا لسمعت وأطعت » (فتح البارى : ٢٧١/٣ حديث رقم ١٤٠٦) فهذا نص فى أن أبا ذر اختار التنحي إلى الربذة بمحض اختياره ، وليس محكوما عليه بالنفى من عثمان .

وقد قال الحافظ فى شرح الحديث : « وإنما سأله زيد بن وهب عن ذلك لأن مبغضى عثمان كانوا يشنعون عليه أنه نفى أبا ذر ، وقد بين أبو ذر أن نزوله هذا المكان كان باختياره ، ويضيف الحافظ فى الشرح رواية أخرى من طريق عبد الله ابن الصامت : « أن عثمان رضى الله عنه قال لأبى ذر بعدما جاء من الشام : إنما أرسلنا إليك لتجاورنا بالمدينة ، فقال : لا حاجة لى فى ذلك ائذن لى بالربذة ، قال : نعم » .

فلم يكن إذاً من عثمان نفى ، وإنما كان رغبة أبى ذر ، تبرما من التفاف العامة ، وخوفا من أن يفهموا كلامه على غير وجهه ، وكانت الربذة باختيار أبى ذر ، ووصله عثمان وأعطاه ، وأعانه وأكرمه ، رضى الله عنهم أجمعين (انظر أيضا محمد سليم العوا - فى النظام السياسى : ٩٧) (و انظر أيضا الكامل لابن الأثير : ٤٠/٣ وما بعدها) .

لا نفى ولا ضرب :

فى مهارة وخفة يطعن الخليفة الثالث طعنة بل طعنات فى جملة واحدة ، حين يقول : « هذا الفهم العثمانى لطبيعة السلطة هو الذى دفع عثمان رضى الله عنه إلى التخشن فى معاملة كثيرين من خيار الصحابة مثل عبد الله بن مسعود ، وعمار ابن ياسر ، وأبى ذر رضى الله عنهم ، فضرب بعضهم ونفى بعضهم الآخر » (ص ٢٧ ع ١ س ١٨) .

وكما ثبت آنفا كذب دعوى النفى ، نجد الإمام ابن العرى يصف دعوى الضرب قائلا : « وأما ضربه لابن مسعود ومنعه عطاءه فزور ، وضربه لعمار إفك مثله » (العواصم : ٦٣) وقد بلغ ضيق ابن العرى بهذه المفتريات أنه رفض أن يناقشها ، أو يحكى مناقشة العلماء ، ورفضهم إياها قائلا : « لا ينبغي أن يُشتغل بها ، لأنها مبنية على باطل ، ولا يبنى حق على باطل ، ولا تُذهب الزمان

في مماشة الجهال ، فإن ذلك لا آخر له »
(العواصم : ٦٥) هكذا قالها ابن العربي
منذ نحو ألف سنة : « لا تُذهب الزمان في
مماشة الجهال ، فإن ذلك لا آخر له »
ومع ذلك مازلنا للأسف وبكل مرارة
نضطر لضیاع الوقت والجهد في (مماشة
الجهال) ورد مفتریاتهم عن صحابة رسول
الله الكرام .

والثابت أن ابن مسعود كان يعظم عثمان
ويعرف له حقه وقدره ، وقد قال حينما
بویع عثمان بالخلافة : « بايعنا خيرنا ، ولم
نأل » وكان عثمان يعرف لابن مسعود قدره
وحقه كذلك ، فكان خازنا له على بيت
مال الكوفة ، وكان سعد ابن أبى وقاص
أميرها ، ولما اختلفا وتلاحيا (بسبب قرض
اقترضه سعد من بيت المال) استدعاهما
عثمان ، وعاتبهما ، وعزل سعدا ، وأبقى
عبد الله بن مسعود (انظر الطبرى :
٢٥١/٤) .

وأما ما نشأ من خلاف بين ابن مسعود
وعثمان بعد ذلك ، فسببه ما كان من عمل
عثمان في جمع الناس على مصحف واحد ،
وأمره بغسل جميع المصاحف سوى
المصحف الإمام ، الذى كتبه جماعة من
حفاظ الصحابة على رأسهم زيد بن ثابت
رضى الله عنه ، وكان اختيار عثمان لزيد
اتباعا لأبى بكر وعمر ، وكانا قد اختاراه
لجمع المصحف في عهد أبى بكر ، وذلك
لأن زيدا رضى الله عنه هو الذى حفظ
العرضة الأخيرة لكتاب الله على الرسول

صلوات الله عليه قبيل وفاته ، فكان عثمان
على حق في هذا وهو يعلم ، كما يعلم سائر
الصحابة - مكانة ابن مسعود ، وعلمه
وصدق إيمانه ، وكان جمهور الصحابة مع
عثمان رضى الله عنه .. ولم يثبت أنه ضرب
ابن مسعود ولا منعه عطائه ، وبقي يعرف
له قدره ، وبقي ابن مسعود على طاعته
لإمامه الذى بايع له ، وهو يعتقد أنه خير
المسلمين ، مند وقت البيعة (راجع منهاج
السنة : ١٩١/٣ - ١٩٣ ، العواصم :
٦٣ هامش ٢) .

والأمر في قصة (ضرب عمار بن
ياسر) أقرب من هذا ، فلم يكن من عثمان
ضرب ولا إهانة ولا تعذيب ، كما يوهم
هؤلاء الموهمون ، ويحاول هؤلاء المجادلون ،
ولنما كانت إقامة حد من حدود الله ، فقد
تشاتم عمار وعباس بن عتبة بن أبى لهب ،
ورُفع الأمر إلى عثمان ، ولعله رضى الله عنه
مراعاة لمنزلة عمار وسبقه أقام الحد عليه
بنفسه ولما بلغه غضب عمار وتدمره
استدعاه رضى الله عنهما وقال له :

« يا أبا اليقظان ، قذفت ابن أبى لهب
أن قذفتك ... وغضبت على أن أخذت
لك بحقك ، وله بحقه اللهم قد وهبت ما
بينى وبين أمتى من مظلمة ، اللهم إني
متقرب إليك بإقامة الحدود في كل أحد ولا
أبالي ... » راجع الحافظ ابن عساكر في
تاريخ دمشق : ٤٢٩/٧ عن محب الدين
الخطيب تعليقات على العواصم من
القواصم ص ٦٤ .

ومع ذلك ظل عمار موضع ثقة الخليفة ، ومستشاره ، يستعين به في مهمات الأمور ، ويكفى دليلا على ذلك أن عمارا كان مبعوث الخليفة الشخصى (بلغة عصرنا) إلى مصر ليستطلع أحوال من فيها من السبيين والمناوئين الذين يؤلبون على عثمان !!!

وعذراً سنقول مع ابن العرى ثانية : « لا نذهب الزمان في مماشاة الجهال ؛ فإن ذلك لا آخر له . »

إلام انتهى الباحث؟؟

لقد انتهى باحثنا الكريم الدكتور محرم إلى نتيجة خطيرة ، بل أكبر من خطيرة ، وللأسف كانت هذه النتيجة من الواضح (عنده) إلى درجة أنه قطع بها ، وتأكيداً لهذا القطع والجزم تعجل بها ، فقدمها بين يدي كلامه .

وهذه النتيجة هي : « استحالة التفاهم مع الآخرين الذين هم منا ، واستحالة الإنصاف في تقويمهم قولاً وعملاً » وهاك نص عبارته : « فلدينا من الموانع الموروثة ما يحول دوننا والتفاهم معهم (الآخرين الذين هم منا) أو الفهم عنهم ، أو الإنصاف في تقويمهم قولاً وعملاً » .

والسؤال الآتى : ماذا بعد ذلك ؟ ما الحل ؟ وكيف العلاج ؟

كيف نتخلص من « الموانع الموروثة » وهل نملك ذلك أو نستطيع إليه سبيلاً؟؟

إن هذه الاجابة جبلاً من جبال اليأس يسد الطريق على كل تفكير في الإصلاح ، ويقطع الأمل في أى علاج !!! وهذا هو الخطر الأكبر الذى يترتب على تشويه تاريخنا وتزييفه بهذه الصورة ، وهذا تحقيق للقول الحكيم : « إن التاريخ ليس علم الماضى بل هو علم الحاضر والمستقبل » وما لم تصحح أمتنا تاريخها ، وتعى ماضيها ، وتعرف كيف تقرأه ، وكيف تحلله ، وكيف تفهمه ، لن يستقيم لها طريق إلى مستقبلها ، ولن يسلم لها حاضرها .

رابعا : موقفنا من أفكار الآخرين الذين هم غرباء عنا :

وسنحاول أن نطوى الأوراق ، ونرفع الأقلام ؛ إشاراً للإيجاز ، وطلباً للاختصار ؛ فنلخص كلامنا فيما يلى :

يرى الباحث استحالة النقل المادى عن الحضارة : حضارة الآخرين دون التأثير بالافرازات المعنوية لهذه الحضارة ، ويضرب أمثلة « بالقيم المعنوية التى هى ولا بد منتقلة مع المستورد من السيارات والطائرات وأجهزة التكييف وأجهزة الإعلام وغيرها الكثير من منجزات العصر المادية » .

ثم يهاجم بعنف رأى القائل بأنه من الممكن أن ننقل المنجزات المادية للحضارة ، دون إفرازاتها المعنوية ، ويرى أنها (زعم) خاطيء (و) مغالطة (و) حماقة) ، والأولى أن نورد نص

كلامه ، حيث قال : « ولعل في هذه الأمثلة التنبيه الكافي إلى المغالطات التي يرتكبها البعض ؛ إذ يزعم أن في الإمكان نقل الإنجازات المادية عن الآخرين ، دون التأثير بقيمتهم الفكرية ، وإبداعاتهم المعنوية ، كما أن فيها الادانة المناسبة للحماقات التي يدمنها آخرون حين يقومون ثقافات الآخرين ، من منطلقات انتقائية ، فيرون في إنجازاتها المادية قمة سمو ، بينما هم يتوهمون في ابداعاتها الفكرية والقيمية والسلوكية قاع انحطاط » ١ . هـ بنصه : ع ٢ ص ٤٢ .

وبالبحث كما ترى يخرج بهذا الرأي على كل رجال الفكر والرأي ، وينكر ويتنكر لكل تجارب الأمم ، وموارث العصور ، فلم نر قبلة من يقول بهذا التلازم بين الانجازات المادية ، والقيم الفكرية ، والابداعات المعنوية ، أبداً لم يقل بهذا أحد ، ولم نسمع به من قبل .

كما أنه مخالف لما هو واقع أمام أعيننا وتحت أيدينا ، ولما هو معروف في تاريخ الأمم وتجارب العصور .

فمما هو واقع أمامنا الآن ، ويجرى تحت سمعنا وبصرنا ، ما نراه من الصراع حول احتلاله ناصية الانجازات المادية ، بدون التأثير (بالقيم الفكرية) و(الابداعات المعنوية) فلا ينكر أحد أن الصين استطاعت أن تنقل « الانجازات المادية » دون « القيم الفكرية » و« الابداعات المعنوية » ومثلها اليابان ،

وقد حكوا أن امبراطور اليابان احتفل في ميدان عام بإحراق شباب أول بعثة عادت من الغرب ؛ ذلك أنهم أرسلوا لدراسة « المنجزات المادية » والعودة بها إلى اليابان ، فهناك أغروهم بدراسة فلسفة التربية ومناهجها ، فلما عادوا « بالقيم الفكرية » و« الابداعات المعنوية » كان جزاؤهم الاحراق بالنار ، فإذا صح أن هذه العقوبة الحاسمة كانت هي السبب في نجاة اليابان من الأخطبوط « الفكرى » والمسوخ « المعنوى » فنحن عندنا العشرات بل المئات - ربما يعرفهم الدكتور محرم - يحتاجون للاحتفال بهم على طريقة امبراطور اليابان .

إن روسيا أو الصين على استعداد أن تدفع الملايين مقابل أن تحصل على سر من أسرار المخترعات « الانجازات المادية » ولكنها في نفس الوقت على استعداد أن تدفع الملايين مقابل أن تمنع (القيم الفكرية) و(الانجازات المعنوية) الغربية أن تعبر حدودها .

هذا هو واقع الحال الذى تلمسه الأيدي ، ولا ينكره أحد .

وهذا أيضا ما ينطق به التاريخ ؛ فقد وقفت أوروبا أمام حضارتنا هذا الموقف ، استعاروا منا (الانجازات المادية) فنقلوا علومنا ، ومخترعاتنا ، ومناهجنا حينما التقوا بنا فى الأندلس ، ولكنهم لم يأخذوا (قيمنا الفكرية) .

وكذلك فعلت أمتنا في فجر نهضتها ، وإبان مجدها ، أخذت منجزات الحضارات والأمم السابقة ، وطوّعتها لها ، وبنت عليها ، ورفعت بناءها ، ولكن لم تأخذ (قيمتها الفكرية) ووثنتها ، وانحرفها .

فلست أدري لما قاله الأخ الباحث وجهاً ، ولم أكن بحاجة إلى الاطالة في مناقشته فيما استدل به من أمثال وحكم ، يرى أن فات أوائها ، لولا أنه تعرض للحديث النبوي الشريف ، وهو حديث صحيح : « إن المنبت لا أرضاً قطع ، ولا ظهراً أبقى » وأورده مورد الاستهزاء والسخرية ، ناسباً إياه (لعصر الركائب) . وبقليل من التدبر يدرك الأخ أن هذا المثل وهذه الحكم التي في معناه ، لا تعنى أبداً ، دعوة إلى البطء ، والتراخي ، وضياح الوقت ، وإنما هي تعنى : لإحكام الأمر وحسن تدبيره ، وبذل الجهد في حدود الإمكانيات ، والتخطيط للعمل على ضوء القدرات المتاحة ، وإن عصر (الركائب) هو نفسه الذي أنتج الحكمة القائلة : (الوقت كالسيف إن لم تقطعه قطعك) ولعل الأخ يرى الآن من نافذة مكتبه ، أو مسكنه مكتوباً أمام عينيه ذلك النداء الصاروخ : « لا تُسرّع وعد سالماً » وهو نداء وليد (عصر الصواريخ والطائرات الأسرع من الصوت) وهو ليس على أية حال دعوة لتضييع الوقت والتراخي والتعطى ، وإنما دعوة إلى إحكام القبض على مقود السيارة ، وحسن تقدير الحركة ووزنها ، ولعله يذكر تلك الحكمة

التي يقولها العقلاء الآن في عصر الصواريخ : (لا تسرع لي أيها السائق فأنا مستعجل) وقد قالها عصر (الركائب) بصورة أجهل وبعبارة أكثر دقة وإحكاماً ، وأروع أسلوباً وجمالاً : « رَبِّ عَجَلْ تَهْبُ رَيْثاً » .

إن (عصر الركائب) أيها الأخ الكريم ، هو الذي غالى بالوقت ، وجعله أثنى وأغلى ما نملك ، بل جعله كل ما نملك ، فقال : « الوقت هو الحياة » . إن أسلافنا قالوا وكتبوا عن الوقت وقيمه ما يملأ مئات الصفحات ، بل إن حياتهم وثمار أعمالهم وعدد مؤلفاتهم يشهد بمدى حرصهم على الوقت وإفادتهم منه .

على أية حال لو أنصفنا أنفسنا ، وراجعنا موروثنا الثقافي والقيمي من (عصر الركائب) لوجدناه يستوعب كل منجزات العصر ، وقادراً على التلاؤم مع كل عطاء العصر وبدائع مخترعاته ، وليس عندنا - والحمد لله - ييقين ذلك الذي يقول عنه : « إن جميع المفاهيم الفكرية التي هي نبت وجود مادي قديم ، لا بد أن تنقرض وتختل الساحة لكل ما هو خير منها ، وهذا الذي هو خير إنما هو القيم والأفكار الجديدة التي ترتبط بالوجود المادي الحديث القائم وتتوافق معه » .

ولعل ما سقناه من مناقشة لزعمه بأن (عصر الركائب) كان لا يقيم للوقت وزناً ، ويدعو للبطء والتراخي ، لعل ذلك فيه الكفاية ولو إلى حين .

ولكن الذى لا يُغفر للأخ الباحث هو ذلك الاستتاج العجيب الغريب الذى ختم به بحثه فكان بعس الختام والعياذ بالله .

استمع إليه يقول : « ثم نقف أخيراً أمام حديث شريف يُروى عن الرسول ﷺ ، لو أنه صبح لما جاز لأحد أن يتطاول ، فيزعم أننا ما عدنا فى حاجة لأن نأخذ عن الآخرين شيئاً ، من عوائدهم ، ولا من أفكارهم ، ذلك أنه يُروى أن النبى ﷺ قال :

« إن عبد المطلب سن فى الجاهلية خمس سنن أجراها الله فى الإسلام حرم نساء الآباء على الأبناء ، فأنزل الله قوله : ﴿ ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء ﴾ ، ووجد كنزاً ، فأخرج منه الخمس ، وتصدق به ، فأنزل الله قوله : ﴿ وأعلموا أنما غنمتم من شئ فإن لله خمسهُ ، وللرسول ، ولذى القربى ، واليتامى والمساكين وابن السبيل ... ﴾ ولما حفر زمزم سماها سقاية الحاج ، فأنزل الله قوله تعالى : ﴿ أجعلتم سقاية الحاج ، وعمارة المسجد الحرام ، كمن آمن بالله واليوم الآخر ... ﴾ وسن فى القتل مائة من الإبل ، فأجرى الله عز وجل ذلك فى الإسلام ولم يكن للطواف عدد عند قريش فسن فيهم عبدُ المطلب سبعة أشواط ، فأجرى الله ذلك فى الإسلام » ا . ه .

هكذا !!!

يقف أمام هذا الحديث ، ليأخذ منه الرد والقمع « لكل من (يتطاول)

(فيزعم) أننا ما عدنا فى حاجة لأن نأخذ عن الآخرين شيئاً » !!!

فهو يقول صراحة : إنه كما أخذ الإسلام من الجاهلية القديمة ، فلا علينا إذا أخذنا نحن الآن من (الآخرين) من عوائدهم !!! ألسنا نقتبس كما اقتبس الإسلام من قبل !!!

ومن العجيب أنه يقول ذلك بثقة ويقين ، ويصف من يقول غيره (بالتطاول) و(الزعم) ، مع أن الأمر لو عرض على أى مبتدىء فى العلم ، لأدرك فساد هذا القياس الجرىء !!! فكيف يسوى بين أمر أدركه الإسلام من حسنات الجاهلية ، فأقره وبين أمر « يزعم » هو أنه يأخذه الآن من عوائد (الآخرين) ليكمل به الدين (وحتى لا أغير تعبيره ولفظه : أقول : ليسد به ، حاجتنا) أين هذا من ذاك ؟؟؟

أين هو ، من قوله تعالى : ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً ﴾ .

وأين هو من قوله ﷺ : « لقد تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا أبداً : كتاب الله وسنتى » .

أيرى هو أنه كان على الإسلام أن يغير كل الأحكام والآداب والعوائد التى قبله ، وإلا فمن حقنا نحن أن نأخذ من (الآخرين) مثلما أخذ ؟؟؟

لقد جاء الإسلام فوجد الجاهليين

يكرهون عقوق الآباء ، ويكرهون الكذب
ويدعون إلى الصدق ، ويكرمون الضيف ،
ويعمدحون الأمانة ، إذا أقر ذلك ونزل فيه
قرآن ، أو ورد فيه حديث يكون معناه ،
أن من حقنا أن نأخذ من (الآخرين)
مثلاً أخذ الإسلام من الجاهليين ، « ودقة
بدقة » ، سبحانه الله ، والله في خلقه
شئون .. والبحث ألوان وفنون .

كل هذا على فرض صحة هذا الحديث
« الذى وقف أمامه » !! ودعانا للوقوف
معه أمامه !!! فإذا كان هذا (الحديث)
باطلاً لا أصل له ، فستنهار الدعوى التى
أقيمت عليه من غير عناء ، وشأنه فى هذا
الحديث شأن كلام (الاخباريين) الذين
تقولوا ما شحن به مقاله من أقاويل على
صحابه رسول الله ﷺ وأصحابه
الطاهرين .

والأخ الباحث يرى أن « موقفنا من
أفكار وثقافات الآخرين هو بغير شك
موقف غير متوازن ، بل غير سوى »
ص ٤٣ ع ١ .

ويرى أن « البعض منا يتصور القرآن
ويصوره للآخرين حشداً عدائياً من
النصوص ، يجمع قلوب المسلمين وعقولهم
على الصدود العدوانى تجاه المخالفين لهم فى
الدين » ص ٥٥ ع ٢ .

وراح يجمع النصوص من هنا وهناك ،
ويضرب الأمثلة من القديم والحديث يؤكد
بها بدهيات لا يجادل فيها ، ليثبت أن
الإسلام دين التسامح ، ودين الحرية ، لا

يرفض الرأى الآخر ، وأنتا لا تملك تجاه
المعانددين إلا الدعوة بالحكمة والموعظة
الحسنة .

ونحن مع الباحث الكريم فى أن الإسلام
دين التسامح ، ودين الحرية ، يقبل الرأى
المخالف ، ويتعايش معه ، ولا يملك تجاهه
إلا الدعوة بالموعظة الحسنة والجدال بالتي
هى أحسن ، ولا يكره أحداً أياً كان ، بل
يأمر بحمايته حتى يبلغ مأمنه ، والمثل الذى
ضربه لسماحة الخليفة المأمون مع زعيم
« المناوية » المجوسى ، وشموله برعايته ،
ليس مثلاً فذا ولا غريباً ، فأمتنا عرفت هذا
منذ يومها الأول ، وهذا هو سلوك
حكامها ، وعلمائها وقضاتها ، وعامتها
وخاصتها على طول تاريخها إلى اليوم ،
وانظر حولك تجد أعشاش التبشير وأوكر
الاستخبارات ومعاهد المسخ والتشويه
والتدمير ، يقوم عليها ، قساوسة وبطارقة
ورهبانة فى ثوب أساتذة حيناً ، وفى ثوب
أطباء وملائكة الرحمة حيناً ، وفى ثوب
خبراء ومساعددين حيناً ، ومكشوفى
الوجوه والهوية حيناً آخر .

وأمتنا مع ذلك ترعاهم ، وتحميمهم ، بل
تحنو عليهم .

هذه هى أمتنا ، وهذا هو شأننا الذى
ينبغى أن يكون ، ونحن نوافقك عليه .
ولكن لنا ملاحظة صغيرة يسمح لنا بها
الأخ الباحث تتعلق بمن يوجه إليه هذا
الكلام ، وبالوقت الذى يوجه فيه !!

لقد كُتب هذا الكلام فى وقت

عصيب ، وُجِّهت فيه ضربة قاصمة إلى العاملين في الحقل الإسلامى ، وإلى حملة دعوته ، فى ثلاث دول عربية فى وقت متقارب ، والفكر الإسلامى فى باقىها فى حالة يعلمها كل صاچ ونائم .

بل إن الحادث الآن أن الأقلية غير المسلمة فى عدد من الدول الإسلامية تريد أن تفرض سيطرتها ، بل هى فعلا فرضت نوعا من السيطرة الفكرية ، بل الإرهاب الفكرى ، وجعلت الكثرة الكاثرة ، والأغلبية المسلمة ، تفرض على نفسها ألوانا من المجاملة تصل إلى حد يمكن أن يوصف بالاستخذاء والخنوع ، فحين يُطلب من كاتب أن يتر الآية الكريمة : ﴿ إن الدين عند الله الإسلام ﴾ ويحذفها من مقاله رعاية لخاطر الأقلية غير المسلمة ، حتى لا نخرج مشاعرهم محافظة على الوحدة الوطنية ، حين يكون الوضع هكذا ، أليس من حقنا أن نسأل ، مجرد سؤال لا يحمل غير معناه : لماذا نقول ذلك الكلام فى هذا الوقت ؟؟

والسؤال الثانى : لمن يتوجه الأخ بهذا الكلام ؟؟

أخشى أن يكون قد توجه به إلى المسلمين الذين يُحرقون ويُقتلون فى الهند بعشرات الآلاف 11 أو يتوجه به إلى المسلمين الذين أيدوا فى أوغندا ، وأخرج من بقى منهم على قيد الحياة من مدنهم وقراهم ، أم تراه يتوجه به إلى مسلمى (أوجادين فى الصومال) أو مسلمى

(أريتريا) أو مسلمى (أثيوبيا) أو مسلمى (الفلبين) أو ... أو ... لا أريد أن أقول : إن سماحة المسلمين هى التى جنت عليهم ، أبداً لن أقول هذا ، ولكن أيضا لن أقول للمسلمين المطحونين المشردين وهم أقلية ، والمفزعين الخائفين وهم أغلبية : أين السماحة والمعاملة بالحسنى ؟ لأنى أخشى إذا قلت ذلك أن يفسر كلامى على غير ما أحب وأرضى .

والأخ الباحث يرى أن الدين لا مجال له فى تقويم « أفكار الآخرين » وأن النظر فى أفكار الآخرين من منطلق دينى من دواعى « الشذوذ » و« عدم التوازن » فى التفكير والتقدير ، ويرى أن الدين لم يعد له وجود ولا أثر فى الصراعات الموجودة فى عالمنا الحديث . وقد أجهد نفسه ليثبت وهم من يقول بذلك ، وكان من أدلته :

- « أن ألمانيا حطمت أوروبا المسيحية .

- أن أوروبا المسيحية استعمرت دولا مسيحية .

- أن أوروبا المسيحية استعمرت أمريكا المسيحية ، وكان بينهما حروب « ص ٤٨ ع ٢ بتصرف يسير .

وهذه الأدلة لم تسلّم له ، ولو سلمناها فهى لا تنهض دليلا على أن الدين لا يوجه حركة الصراع فى العالم ، فربما كانت حركة هتلر ذات (الصليب المعقوف) تبغى قيادة المسيحية كلها لعمل أخطر

وأكبر ، بدليل عداوته لليهود الأعداء
الألداء للمسيحية .

أما الصراع والحروب بين أوربا
 وأمريكا ، فلم يكن عدوانا أوربيا على
 أمريكا المسيحية - كما يقول - بل إن
 المجتمعات الأمريكية نشأت - كما هو
 معلوم - من أصل أوربي ، وظلت مرتبطة
 بأوربا الأم ، حتى تضخمت ، وقويت
 وكبرت الفروع وفاقت الأصول
 والأغصان والجذور ، فكان ما كان من
 صراع وحروب .

وأيما ما كان الأمر ، فإن الصراع بين
 هذه الدول المسيحية يظل محكوما بضوابط
 الصراع بين أبناء العمومة . فنحن لا ننكر
 أن يكون بين الدول المسيحية صراع ،
 فهذا ضد طبيعة الأشياء ، وإنما الذى ننكره
 أن يقال : إن هذه الدول لا تتحد ضدنا
 من منطلق ديني بل وعنصرى ، إنها تختلف
 فيما بينها ثم تجتمع علينا ، ولست أدري
 كيف يفسر الباحث إعدام هذه الدول
 لفائض الإنتاج الزراعى والحيوانى ، على
 حين يعانى العالم الثالث من المجاعات ، وإن
 مشكلتهم فى التخلص من بحيرة الحليب
 وجبل الزبد ، التى جعلتهم يتخذون قرارا
 فى مجلسهم الاقتصادى الأوربي بإعدام
 الأبقار رميا بالرصاص تخلصا من زيادة
 إنتاجها ، ومن عجب أن تحمل وكالات
 الأنباء هذا الخبر مع نفس أخبار الضحايا
 الذين يسقطون جوعاً ، ومن أعجب
 العجب أن « مثقفينا » « المستنيرين »

« المتحضرين » يستقبلون هذا التصرف
 ببلادة غريبة ، وكأنه لا عجب ولا غرابة
 ولا شذوذ فى ذلك ، وكأنما كتب عليهم
 أن يبرروا كل ما يقوم به (السادة)
 الغربيون ، بل ويدعوننا إلى أن ننهل من
 (أفكار الآخرين) .

ويقول الباحث - تأكيداً لوجهة
 نظره - إن المسيحيين فى الشرق لم يكونوا
 أسعد حظاً من المسلمين فى ظل
 الاستعمار ، وهذا عدم معرفة بالتاريخ ،
 وعدم دراية بما كان ، فلو قرأ تاريخنا كما
 ينبغى ، لرأى كيف تعاون المسيحيون لا
 مع الصليبيين فحسب بل مع التتار أيضاً ،
 ولعله صدق مسرحية المعلم (يعقوب)
 ذلك المسيحي الذى تعاون مع حملة نابليون
 على مصر ، ولم يطق العيش بعدها فخرج
 مع الجنود الفرنسيين عند خروجهم ، وإن
 التزييف والتشويه للتاريخ جعله بطلاً
 (قومياً) يدافع عن (مصرية) مصر ضد
 الأتراك ، ومثلوا مسرحية باسمه تعمق هذا
 التزييف ، وتنفى عنه خيانة أمتة تعاوننا مع
 أبناء الصليب الجدد .

وحينما وجد الباحث أن دور الإسلام فى
 الصراع ضد الاستعمار لا يمكن إخفاؤه ،
 وأن الاستعمار لم ينكر عداؤه الصريح
 للإسلام ، قال : إنه كان يحارب الإسلام
 « لأنه رأى فيه عناصر تمايز ، ومدد قوة ،
 ومتاريس صمود ، وأسلحة كفاح ،
 فحاول جاهداً أن يحطم عناصر القوة
 هذه » . ص ٤٨ ع ١ .

هكذا حين تلوح الحقيقة أمامه ولا يستطيع لها إنكارا ، يحاول أن يفسرها قائلا : إنهم يعادون الإسلام ، ويضربون الإسلام ، لا بصفته دينا ، ولكن بصفته عنصر تمايز ومدد قوة .

ويكفيها منه أن يصرح بهذا ، وينطق به ، فهم يضربون الإسلام سواء كان ذلك لذاته ، أو لأثره فينا ، المهم أن الدين هدفهم . وكفى هذا .

وحينا رأى أخصب أعدائنا يقيم دولته (إسرائيل) على أساس ديني فيتخطى العصور والدهور ويختار لها اسما ينطق بمعناه ، وبما يعنيه (إسرائيل) ثم يبعث الروح في التوراة ، ويجعلها محور التعليم والثقافة والفكر ، والاتجاهات والاهتمامات ، ويحيى اللغة العبرية من موات ، ويجعلها لسانه الذى به يتعلم ، ويتكلم ، ويطرب ويغنى . يرى الباحث كل هذا ، فلا يصدق عينيه ، وأذنيه ، وما يلمسه يديه ، ويقول إنها « عناصر دينية يوظفها العدو صبغة مظهرية للمجتمع الإسرائيلي » كذا قال ص ٤٩ ع ١ . ويقول : « إنهم يقيمون في مواجهتنا مجتمعا علمانيا معاصرا » كذا قال ص ٤٩ ع ١ .

ولست أدري كيف تختلط (العلمية) و(العلمانية) لدى الباحث بهذه الصورة ، إن كان يريد أن القوم أقاموا مجتمعا يعتمد على العلم وأحدث معطياته ومنجزاته ، فهذا حق ، ولكنه تصوّر أن الدين خصيم العلم وقسيمه ونقيضه ، فلا يجتمعان ،

وأعياه أن يجد تفسيراً لاهتمام القوم بالدين والعقيدة ، فقال : « إن الدين عندهم مظهرية شكلية » والقوم في الواقع لا يعرفون المظهرية ، وإنما تركوها لنا .

وكنت أعجب من إصراره على إبعاد الدين عن مجال المعركة الآن في هذا العصر ، ولكن الآن زال العجب ، فهو يظن أن الدين لا يمكن أن يجتمع مع العلم ، وما دام العلم هو مصدر القوة وعمادها ، فليتنح الدين وليبق العلم .

ملاحظات حول العبارات والألفاظ :

كذلك لم يسلم من تجاوزات التعبير والألفاظ ، والشطط في استخدامها ، ونضرب مجرد نماذج وأمثلة بما يلي :

* يستخدم تعبير « الدعوة المحمدية » بدلا من « الدعوة الإسلامية » ، وهذا استعمال الذين ينسبون المسلمين إلى محمد ﷺ ، لأنهم لا يؤمنون برسالته . فيجعلون المسلمين جماعته .

* يستعمل كلمة « التجديد » و« الثورة » للتعبير عن الإسلام ، وكلمة « الرجعية » و« المحافظة » في التعبير عن الكفر ، ولا يخلو ذلك من إجحاء بتفسير مآذى للصراع بين الكفر والإيمان .

* ويكثر في حديثه « الدعوة المحمدية الثورية » و« المجتمعات الثورية الناشطة الصاعدة » « الكثرة - الكاثرة من الثوار » « شورى الثورة » « ديمقراطية الثورة » « الممارسات النضالية لكل عنصر في جيش

الثورة .

ليس أمرا شكليا :

* ولا يتوزع أن يستخدم مثل تلك التعبيرات في حق الرسول ﷺ من مثل قوله : « وذلك رغم المساحة الكبيرة التي تظل حكراً للزعامة الثورية (يقصد الرسول ﷺ) تمارس فيها إدارة الصراع وتوجيه العمل الثورى ... » .

هكذا : الرسول زعامة ثورية تحتكر مساحة كبيرة من السلطة يمارس فيها إدارة الصراع وتوجيه العمل الثورى !!! نعوذ بالله من الشطط والسقط .

* وفي جانب الصحابة رضوان الله عليهم يصفهم بأنهم « طليعة ثورية مؤمنة متمثلة في الصفوة من أصحاب الرسول الذين قادوا عن طريق حزب السابقين في الإسلام المجتمع من بعد » !!!

هكذا كبار الصحابة وصفوتهم طليعة ثورية ، والسابقون في الإسلام حزب !!!

* ومن هذا الباب أيضا هذه النعوت والصفات الجارحة ، والساخرة التي وزعها على مخالفيه في الرأي وهو يتحدث عنهم من مثل : « تصورات عدوانية » « توهمات جاهلة » « تستخدم الشقاق اللفظي لعمل أحجية » « انحيازاً جاهلاً وغيبياً » « ينتقى ما يوافق هواه المتحامل » ، « يتعسف في استخدام ... » ، « أرى فيها انحيازاً متعالياً وغيبياً » ، « التهوين الساذج » ، « التحامل الطفولي » .. الخ .. الخ .

وربما بدا للبعض أن هذه ملاحظات شكلية ، وأن قصاراها أن نقول : إنه لم يحسن اختيار الألفاظ ، أو وضعها في مكانها المناسب لها . ولكنى أقول إن هذه « الألفاظ » وهذه « العبارات » لها ما وراءها فهي تنبئ عن خبيء ، إن هذه الألفاظ « مصطلحات » لها مدلولات ، ولها ظلال ، ولها إيحاء .

شنشنة أعرفها من أخزم :

إننى أرى وراء هذا الكلام (شخصاً) تلوح بسحتها الكالحة خلف السطور ، وتبدو قوارير السم بأيديها وراء المعالي ، وتظهر بصماتها فوق الجمل ، ويفرح خبيث تأمرها من وراء العبارات .

أرى (ماكدونالد) و (فلوتن) و (فلهاوزن) و (جب) و (مرجليوث) وعصبتهم خلف هذا المقال . وحاشا أن أتهم الأخ الباحث بالنقل منهم ، ولا يمكن أن يرد لى هذا بخاطر . وإنما قائمة مصادره التي أحال عليها ، تنطق بذلك ، وتشهد به ، فكلها من عصارات فكر المستشرقين ، وأصحابها تلاميذ مخلصون للمستشرقين ، وصل فكر أساتذتهم منهم إلى النخاع ، وهم لا ينكرون ذلك ، بل يفاخرون به ويباهون .

هدم بناءه يديه :

لقد أقام هذا البحث الشاغل داعياً إلى

التعامل مع « أفكار الآخرين » بدون طعن في النيات ، وبحيث عن الضمائر ، وتفتيش عن العقيدة ، واتهام بالكفر والزيغ والضلال ، لهذا أقام بناءه .

ولكنه هدمه بيديه حين أدار حديثه كله على اتهام النيات والضمائر والطعن في العقائد ، حيث أنهم بنى أمة بالكيد للإسلام ، وأنهم لم يكونوا مسلمين عن اقتناع واعتقاد ، وإنما خوفاً من سوط الإسلام الزاحف ، وقفزاً إلى سفائن السلطة القادمة . كذا قال .

لم يسلم منه أبو بكر :

فقد غمز أبا بكر صديق الأمة ، بل اتهمه صراحة ، وذلك إذ يقول : « ومواقف أبي بكر رضى الله عنه تجاه البيعة الأولى للاستخلاف ، ثم تجاه سعد ابن عباد رضى الله عنه المنافس له ، المناوئ عليه ، تكشف عن سياسى متمكن ، ومناور ذكى ، عينه على الإسلام ، وقلبه مع استمراره ، وعقله مع ديمومة دولته ، فالرجل يقدم الآخرين ، فيقدمونه مرشحا للخلافة فائزاً بها ، ثم هو لا يغضبه أن يتمتع سعد بن عباد رضى الله عنه عن البيعة ، بل يتركه وشأنه ، محاذراً أن يغضب قومه ، وهم أحد الأعمدة التى يقوم عليها الإسلام في المدينة » . ١ . هـ بنصه ص ١٢ ع ١ .

هكذا أبو بكر الصديق مناور ذكى !!!
يقدم الآخرين فيقدمونه للخلافة فائزاً بها ،

أى أنه رضى الله عنه حيناً قدم عمر وأبا عبيدة للخلافة ، وعرض عليهما أن يبايعهما بالخلافة « كان مناورا » ولم يكن يعنى ما يقول ، وإنما يطيب خاطرهما ، ويشهد لهما ، فيشهدان له ، على طريقة : (شيلنى وشيلك) و (اشهد لى بدرهم أشهد لك بدينار) .

ويؤكد غمزه هذا للصديق في موضع آخر حين يقول : « إن الذين امتنعوا عن بيعة أبي بكر رضى الله عنه هم من الشخصيات العامة التى لا تقف بمفردها ، ولكنها مؤهلة لأن يجتمع حولها تأييد بعض المسلمين ، ولذلك فإن الحكمة السياسية تستلزم نوعاً من الحرص السياسى ، والود العملى فى التعامل معهم بما لا ينشط قدراتهم الشخصية أو الوراثية أو القبلية لجمع المزيد من المؤيدين حولهم فى عقر عاصمة الخلافة ، وهذا هو ما قصده وما فعله أبو بكر رضى الله عنه » ١ . هـ ص ٢٠ ع ٢ .

أرأيت ؟ إن أبا بكر سياسى ماهر عرف كيف يداهن ويصانع هذه الشخصيات الخطيرة ، حتى يأمن خروجهم عليه ، ونجح (بالحرص السياسى) و (الود العملى) فى تحقيق ما أراد .

والواقع أن (الود العملى) هذا تعبير مبتكر يهناً صاحبه عليه ، فنحن نعرف (الود) أمراً قلبياً يتعلق بالقلب والعواطف والمشاعر ، فأما (الود العملى) فمعناه لا

شك « تزيف للعواطف والمشاعر ، وتمويه للنيات والضمائر » ونعوذ بالله .

وعمر أيضا :

نعم لم يسلم الفاروق من غمزه ولمزه ، حيث يقول : « ... فعمر رضى الله عنه الذى لم يكن يصبر على تأخر سعد بن عبادة رضى الله عنه ، أو على بن أبى طالب كرم الله وجهه عن بيعته أبى بكر رضى الله عنه ، يجمع أغلبية أهل الشورى فى المدينة وراءه ، ويرى عدم قتال مانع الزكاة ، ص ٢٠ ع ١ .

هكذا !!! عمر قادر على قتال الأفراد الذين امتنعوا عن البيعة لأبى بكر ، لا يستطيع أن يصبر عليهم ، أما جماعات المرتدين ، فهو غير قادر على مواجهتهم ، ضعيف أمامهم ، يرى عدم قتالهم ، بل وأغلبية أهل الشورى يجرمهم وراءه فى هذا التخاذل . والعياذ بالله .

هذه مجرد أمثلة وتستطيع أن تجد فى كلام الباحث منها الكثير .

يرى ابن سبأ وآله :

ومن عجب أن هذا الذى لم يسلم منه أحد ، فاتهم بنى أمية كلهم ، وأتهم الصديق ، وغمز الفاروق والمعاصرين من الكتاب والمفكرين ، والعاملين فى الحقل الإسلامى ، هذا الذى اتهم الجميع فى نياتهم ينفى أشد النفى وأبلغه أن يكون هناك دور كيدى تأمرى لابن سبأ والسبئيين ، فلا يستطيع عقله أن يتصور

دورا كيديا لهؤلاء اليهود الحاقدين على الإسلام ، ولكنه مقتنع تماما بما كاده بنو أمية للإسلام ، وبآمر القيادات الإسلامية وكيدها بعضها لبعض . ونعوذ بالله من الخذلان .

بهذا النهج لن نتقدم أبداً :

منذ أزمان والجهود تبذل فى صدق وإخلاص ، لتحقيق الأحداث ، وتصويب الأخبار ، وتدقيق الآثار ، ووصل العلماء والمحققون إلى الكثير فى هذا الميدان ، أبعاد كل هذا الجهد ، وهذه التحقيقات والتصويبات ، وبيان الخطأ والزلل والخلل فى هذه الروايات ، يعود الدكتور محرم ليعتمد عليها ويتخذها أصلا ، يعود ليبدأ من نقطة الصفر ، يعود ليتردى فى نفس الوهدة التى أنقذنا فكرنا وتاريخنا منها ، ونعود نحن لنصحح ، ونصوب ، ونحقق مرة ثانية ، فمتى نفرغ من هذه القضايا ونتنقل إلى غيرها ؟

إن (مسلما معاصرا) يتخذ (الأغاني) و (الفتنة الكبرى) و (الإمامة والسياسة) وكتب محمد عمارة مصدرا لتاريخ صدر الإسلام والعصر الراشد ، لا يكون قد خالف المنهج فقط ، بل يكون قد داس المنهج بنعاله ، وتخطى أوليات المنهج وأبجدياته ، بل برهن أنه دخل ميدانا ليس من فرسانه ، وأقحم نفسه فى علم ليس من رجاله ، فمن هنا ضلّ عن الصواب وأضلّ غيره .

تساؤل :

هل هناك من يقعد لنا على منابع الفكر
ليسممها ؟

هل هناك أيد خبيثة توجه ثقافتنا
وفكرنا ؟

إن علماءنا وأئمتنا لم يقصروا ، فقد
اجتهدوا ، وبذلوا في سبيل النقد والتمحيص
والتحفظ على الأهواء في نقل التاريخ ما
بذلوا . ولكننا نقرأ من زاوية يراؤ لنا أن
نقرأ منها .

قديما كتب القاضي ابن العربي كتابه
(العواصم من القواصم) ، وكتب
الأصفهاني كتابه (الأغاني) فلماذا كل
مثقفينا ، ومؤرخينا ، ودارسينا ينهلون من
ذلك النهر المسموم (الأغاني) دون
سواه ، من المسئول عن ترويح هذا
الكتاب ؟ وتيسيره ، وتقريبه ، ما بين
(مختصر الأغاني) ، و (تهذيب الأغاني)
و (تجويد الأغاني) و ... وأين (العواصم
من القواصم) ؟ لقد طُبع منذ نحو ستين
سنة ، وقام العلامة محب الدين الخطيب
بتقديمه وتحقيقه والتعليق عليه ، وتقريبه ،
فلماذا لا يذكره أحد .

وفي عصرنا الحديث كان عندنا
مدرستان ، مدرسة الشيخ علي يوسف ،
وعبد الله النديم ، ومحمد رشيد رضا ،
وأحمد زكي باشا ، والعلامة أحمد تيمور ،
ومحب الدين الخطيب ، ومصطفى صادق
الرافعي ومن معهم . ومدرسة لطفي

السيد ، وأحمد أمين ، وقاسم أمين ، وطه
حسين وتلاميذهم .

فلماذا شاع فكر المدرسة الثانية ؟ في
تفسير تاريخنا وفي موقفنا من (أفكار
الآخرين) ، ولم يشع فكر المدرسة الأصلية
النقية ؟

والجواب معروف لكل ذي بصر
وبصيرة ، ذلك أن المدرسة الثانية ، مدرسة
التغريب هي التي ورثها المستعمر مقاعد
التوجيه وقيادة الفكر ، ويمكن لها وحى
ظهرها ، باعتبارها حاملة لوائه والمقاتلة في
سبيله . فإلى متى لا يعي (المسلمون
المعاصرون) هذه الحقيقة ؟؟

خاتمة ونتائج :

١ - تؤكد سلامة المنهج - منهج
الدكتور رضا محرم - الداعي إلى تفسير
التاريخ ودراسته ، وتحليل مشكلاتنا
المعاصرة في ضوءه . ولكن بشرط التحفظ
على أهواء المؤرخين ، والالتزام بمنهج رجال
الحديث في نقد الروايات التاريخية
وتمحيصها ، ثم مع ذلك الاطمئنان إلى
سلامة المشاعر الإسلامية والعواطف الدينية
لمن يدرس التاريخ ويحلله ، حتى يعرف
كيف يستجيب للحديث بحس إسلامي ،
وضمير ديني ، فيقدر على استيعابه بجميع
ملاساته ، ومعطياته ، فيحسن تفسيره ،
ويصدق تحليله .

٢ - نحن مع الأخ الباحث في أن
الخلاف والاختلاف في الساحة

الإسلامية ، غير محكوم بضوابط ، ولا قوانين ، بل كثيرا ما يفلت الزمام ، فيؤدى إلى تيليد كثير من الطاقات ، وإهدار قوى كلن الأولى بها أن توجه إلى مجال غير مجال الصراع .

٣ - ولكن الذى نرفضه ولا نوافق عليه أن هذه الظواهر التى نشكو منها الآن ثمرة طبيعية (للموروثات التاريخية) ، فقد بينا أن ما فسره الأخ الباحث على أنه من وقائع التاريخ وموروثاتنا السابقة ، ليس إلا روايات وتلفيفات سممت نبع ثقافتنا ، بعمد وتدبير أحيانا ، وبخطأ وغفلة أحيانا أخرى .

ولذلك نرجو أن يعاود الأخ بحثه -

وجميع المخلصين - عن أسباب أخرى ودوافع أخرى لما يجرى الآن من صراع ويدور من نزاع ، حتى إذا عرفنا ممكن الداء أمكن العلاج .

٤ - أعتقد أن الأخ الكريم سيوافقنى ويرجع عن قوله بالنسبة للتعامل (مع الآخرين الذين هم غرباء عنا) : إنه لابد من أخذ الحضارة - إذا أردنا أخذها - بكل معطياتها وآثارها المعنوية والاجتماعية والخلقية ، فما أعرف - من المنصفين - سلفا قال بهذا الرأى .

وأجده واجبا على أن أكرر للأخ الدكتور محرم الشكر والدعاء لى وله بالتوفيق والسداد .



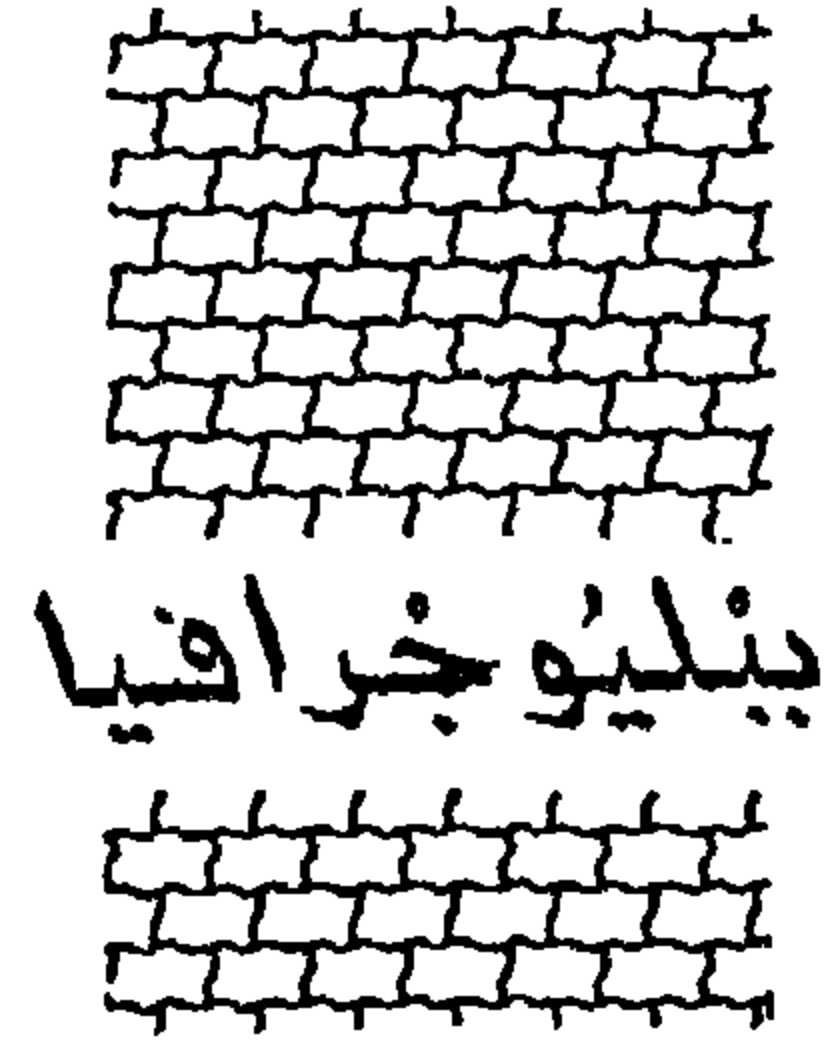
النشرة المكتبية

رجب - شعبان - رمضان ١٤٠٦ هـ / مارس - إبريل - مايو ١٩٨٦ م

تحرير : محيي الدين عيسى

-
- | | |
|---|-------------|
| ● الفكر الإسلامى - قائمة فصلية منتقاة . | يليو جرافيا |
| ● الكشف الاقتصادى لكتاب جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد للقاسى . | كشافات |

(هذه النشرة يصدرها ويمولها المجلس العالمى للبحوث الإسلامية)



الفكر الإسلامي

قائمة فصلية منتقاة

- الهدف : إعلام القراء ، والباحثين في مجال الدراسات الإسلامية ، وأمناء المكتبات ، بما يصدر تبعاً في هذا المجال .
- التغطية : السنة الجارية والسنة السابقة .
- اللغة : العربية .
- الأوعية : الكتب — الأطروحات الجامعية — بحوث المؤتمرات — مقالات الدوريات .
- الوصف : التقنين الدولي للوصف الببليوجرافي (تدوين) — المستوى الأول .
- التظيم : رؤوس موضوعات مرتبة هجائياً . معتمدة على : قائمة رؤوس الموضوعات العربية لإبراهيم الخازندار ، ط 3 . الكويت : دار البحوث العلمية ، 1983 ، مع إضافات محدودة .
- المصادر : 50 % مباشرة .
- 50 % قوائم ببليوجرافية ، أهمها : عالم الكتاب ، القاهرة . وعالم الكتب ، الرياض . والفهرست ، بيروت .
- الفهارس : فهرس المؤلفين — لائحة الناشرين — لائحة المؤتمرات — لائحة الدوريات .

ابن مسعود في الكتب الستة وموطأ
مالك ومسنند أحمد - مجلدان - جدة :
دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة ،
1406 - 1985 - 1580 ص (4)

الأدب الإسلامي

الندوى ، محمد الرابع الحسنى . الأدب
الإسلامي وصلته بالحياة . - القاهرة :
دار الصحوة للنشر والتوزيع ، 1985-1405
89 ص ؛ 19 سم . (5)

أصول الفقه

الكلوذاني الحنبلي ، محفوظ بن أحمد بن الحسن
أبو الخطاب . التمهيد في أصول الفقه ،
تحقيق مفيد محمد أبو عمشة ومحمد علي
إبراهيم - 4 مجلدات - مكة المكرمة :
جامعة أم القرى ، 1985-1406-1862 ص -
(من التراث الإسلامي - 37) (6)

الاقتصاد الإسلامي

الفتحري ، محمد شوقي . ذاتية السياسة
الاقتصادية الإسلامية وأهمية الاقتصاد
الإسلامي ، ط 3 مزيدة ومنقحة -
الرياض : دار ثقيف للنشر والتأليف ،
1986-1406 (7)

الأموال

ابن زنجويه ، حميد . كتاب الأموال ، تحقيق
شاكر ذيب فياض - الرياض : مركز
الملك فيصل للبحوث والدراسات

كتب

ابن تيمية

خان ، قمر الدين . ابن تيمية وفكره السياسي ،
ترجمة أحمد مبارك البغدادي -
الكويت : مكتبة الفلاح ، 1405 -
1985 - 246 ص (1)

ابن الجوزي - التربية

عبد الله ، عبد الرحمن صالح . ابن الجوزي
وتربية العقل . مكة المكرمة : ع .
عبد الله ، 1406 - 55 ص ؛ 19 سم (2)

ابن مسعود - تفسيره

عيسوي ، محمد أحمد . تفسير ابن مسعود -
مجلدان - الرياض : مؤسسة الملك
فيصل الخيرية ، 1405 - 1985
1118 ص . (3)

ابن مسعود - مروياته

العبدلي ، منصور بن عود . مرويات

الإسلامية، 1406-1986

1430 ص . (8)

الأنبياء

العلی ، محمد بن صفوك . الأنبياء في ظلال
القرآن والسنة - الكويت : مكتبة
الصحابسة الإسلامية ، 1405-1985

468 ص . (9)

الإنسان

بوكای ، موريس . ما أصل الإنسان ؟ إجابات
العلم والكتب المقدسة ، ترجمة مكتب
التربية العربی لدول الخليج - الرياض :
مكتب التربية العربی لدول الخليج ، 1406-
1985-239 ص . (10)

التربية

سعادة ، إبراهيم . الإسلام وتربية الإنسان -
الزرقاء (الأردن) : مكتبة المنار ، 1985-
184 ص ؛ 24 سم . (11)

يالجن ، مقداد . جوانب التربية الإسلامية
الأساسية - الرياض : م . يالجن ،
1406-1986-526 ص ؛ 24 سم -
(موسوعة التربية الإسلامية - الجزء
الأول) (12)

الحج

الإبراهيم ، محمد عقلة . التطبيقات التاريخية
والمعاصرة لفريضة الحج . - عمان :
دار الضياء ، 1085-208 ص ؛ 24 سم .
(13)

الحديث النبوي

ابن الفارس ، الأمير علاء الدين علي .
الإحسان في تقريب صحيح
ابن حبان ، جزآن في مج - بيروت :
مؤسسة الرسالة ، 1986-471 ص ؛
24 سم . (14)

الحري ، أبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق .
غريب الحديث : المجلدة الخامسة ،
تحقيق سليمان بن إبراهيم بن محمد
العايد - 3 أجزاء . - مكة المكرمة :
جامعة أم القرى ، 1405-1985-1417 ص .
(من التراث الإسلامي - 34) (15)

الدارقطني ، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد
ابن مهدي . العلل الواردة في
الأحاديث النبوية ، تحقيق محفوظ
الرحمن زين الله السلفي . - مجلدان -
الرياض : دار طيبة ، 1405-1985-713 ص .
(16)

الحركة الإسلامية

حيدر ، خليل علي . مستقبل الحركة الدينية -
الكويت : مركز الوطن للمعلومات
والأبحاث ، 1985-214 ص ؛ 16 سم . -
(دراسات الوطن - 1) (17)

الحضارة الإسلامية

ندوة البعد الإنساني للحضارة الإسلامية
ودورها في تعزيز التعاون العربی
الأفريقي : تونس : جامعة الدول
العربية ، الأمانة العامة ، الإدارة العامة

للشئون الدولية . - نوفمبر 1985 (18)

السنة النبوية

الوزير ، محمد بن إبراهيم . العواصم والقواصم
في الذب عن سنة أبي القاسم - عمان :
دار البشير ، 1986-472 ص ؛ 24 سم .
(19)

السياسة الشرعية

الماوردي ، علي بن محمد بن حبيب (450) .
تسهيل النظر وتعجيل الظفر ، تحقيق
ودراسة رضوان السيد - بيروت : دار
الغرب الإسلامي ، 1985 (20)

الشعر

الجدع ، أحمد . دواوين الشعر الإسلامي
المعاصر . - عمان : دار الضياء ، 1985-
324 ص ؛ 24 سم . (21)

الصناعة - تاريخ

العمري ، عبد العزيز بن إبراهيم . الحرف
والصناعات في الحجاز في عصر
الرسول ﷺ . - الرياض : المؤلف ،
1406-384 ص . (22)

العالم الإسلامي - تاريخ

الطرازي ، عبد الله مبشر . انتشار الإسلام
في العالم في 46 دولة آسيوية وإفريقية
ج 1 - جدة : عالم المعرفة للنشر
والتوزيع ، 1985-1406-333 ص . -
(الإسلام والمسلمون في العالم - 2) (23)

العروبة

سيف الدولة ، عصمت . عن العروبة
والإسلام . - بيروت : مركز دراسات
الوحدة العربية ، 1986-475 ص . -
(سلسلة الثقافة القومية - 2) (24)

علم النفس

عدس ، محمد عبد الرحيم . من خصائص
النفوس البشرية في القرآن الكريم . -
الزرقاء (الأردن) : مكتبة المنار ،
1985-126 ص ؛ 24 سم . (24)

العلوم الطبية

حمارنة ، سامي خلف . تاريخ تراث العلوم
الطبية عند العرب والمسلمين . - عمان :
دار البشير ، 1986-443 ص ؛ 24 سم .
(26)

الفرق الإسلامية

جلي ، أحمد محمد أحمد . دراسة عن الفرق
في تاريخ المسلمين « الخوارج والشيعة » .
- الرياض : مركز الملك فيصل
للبحوث والدراسات الإسلامية ، 1986-
1406-332 ص . (27)

الفنون

مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات
الإسلامية . وحدة الفن الإسلامي -
الرياض ، 1405-207 ص . (28)

القصة

الكيلافي ، نجيب . عصر الشهداء (قصة) .
ط 2 . - بيروت : مؤسسة الرسالة ،
1986-107 ص ؛ 20 سم . (29)

مخطوطات

حجي ، محمد . فهرس الخزانة العلمية
الصبيحية بسلا . - الكويت : معهد
المخطوطات العربية ، 1406-1985-722 ص ؛
24 سم . (30)

مكة المكرمة - تراجم

مرداد ، عبد الله أبو الخير . المختصر من كتاب
نشر النور والزهر في تراجم أفاضل مكة
من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر ،
اختصار وترتيب وتحقيق محمد سعيد
العامودي وأحمد علي . - ط 2 . جدة :
عالم المعرفة للنشر والتوزيع ، 1406-1986
641 ص . (31)

أطروحات

الأهلية (قانون)

آل علي ، صالح بن سعود . عوارض الأهلية
المؤثرة في المسؤولية الجنائية . - الرياض :
كلية أصول الدين جامعة الإمام محمد
ابن سعود الإسلامية ، 1406-1986
دكتوراه . (32)

البناء (فقه)

الفائز ، إبراهيم بن محمد . البناء وأحكامه

في الفقه الإسلامي . - الرياض : المعهد
العالي للقضاء ، 1406-1986 دكتوراه .
(33)

التأويل (فقه)

الريس ، عبد المحسن بن محمد . التأويل وأثره
في الأحكام الفقهية - الرياض : كلية
الشرعية جامعة الإمام محمد بن سعود
الإسلامية ، 1406-1986 - ماجستير .
(34)

جرائم العرض

زارع ، عبد الهادي محمد . الركن المادي
والمعنوي لجرائم العرض في الفكر
الإسلامي . - القاهرة : كلية الشريعة
والقانون جامعة الأزهر ، 1406-1986 -
دكتوراه . (35)

السامري - المستوعب

الفالحي ، مساعد بن قاسم . كتاب المستوعب
للسامري ، دراسة وتحقيق . - الرياض :
كلية الشريعة جامعة الإمام محمد
ابن سعود الإسلامية ، 1406-1986 .
دكتوراه . (36)

الشام - تاريخ

الغامدي ، علي محمد . بلاد الشام قبل الغزو
المغولي 589-657/1193-1259 - مكة
المكرمة : كلية الشريعة جامعة أم
القرى ، 1406-1986 . دكتوراه . (37)

النسخ

الأهول ، حسن محمد مقبول . رسوخ
الأخبار في منسوخ الأخبار - دراسة وتحقيق -
المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ،
1406 . - دكتوراه . (38)

بحوث

أجهزة الإنعاش

البار ، محمد علي . أجهزة الإنعاش . في
الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه
الإسلامي (1985 : جدة) (39)
السلامي ، محمد المختار . أجهزة الإنعاش . في
الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه
الإسلامي (1985 : جدة) (40)

الاستحسان والمصالح والمرسلة

التسخيري ، محمد علي . الاستحسان والمصالح
المرسلة . في الدورة الثانية لمجلس مجمع
الفقه الإسلامي (1985 : جدة) (41)
عبد الله ، محمد علي . الاستحسان والمصالح
المرسلة . في الدورة الثانية لمجلس مجمع
الفقه الإسلامي (1985 : جدة) (42)
عمر ، محمد عبده . الاستحسان والمصالح
المرسلة . في الدورة الثانية لمجلس مجمع
الفقه الإسلامي (1985 : جدة) (43)

الفرفور ، محمد عبد اللطيف . الاستحسان
والمصالح المرسلة . في الدورة الثانية

لمجلس مجمع الفقه الإسلامي (1985 :
جدة) (44)

أطفال الأنابيب

آل محمود ، عبد الله بن زيد . أطفال الأنابيب .
في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه
الإسلامي (1985 : جدة) (45)

البار ، محمد علي . أطفال الأنابيب . في
الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه
الإسلامي (1985 : جدة) (46)

البسام ، عبد الله . أطفال الأنابيب . في
الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه
الإسلامي (1985 : جدة) (47)

التميمي ، رجب . أطفال الأنابيب . في الدورة
الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامي
(1985 : جدة) (48)

إفريقيا

إيمانغ ، مصطفى . اللغة العربية في القارة
الإفريقية : السنغال ، 5 ص . في ندوة
البعد الإنساني للحضارة الإسلامية
(1985 : تونس) (49)

نقرة ، التهامي . البعد الحضاري الإنساني
للتقافة العربية الإسلامية في إفريقيا ،
10 ص . في ندوة البعد الإنساني
للحضارة الإسلامية (1985 : تونس) (50)

الأمة

حمادة ، فاروق . بناء الأمة بين الإسلام
والفكر الحديث .

في الندوة العالمية عن تأثير القومية على
الأمة الإسلامية (1985 : لندن) (51)

الإنسان

الدريني ، محمد فتحى . التفسير الموضوعي
للإنسان والبعد الإنسانى والاجتماعى
لحقوقه فى التشريع الإسلامى ، 9 ص .
فى ندوة البعد الإنسانى للحضارة
الإسلامية (1985 : تونس) (52)

القاسمى ، أحمد محمد . دور الإسلام فى بناء
الإنسان وإقامة الحضارات ، 18 ص .
فى ندوة البعد الإنسانى للحضارة
الإسلامية (1985 : تونس) (53)

بنوك الحليب

البار ، محمد على . بنوك الحليب . فى الدورة
الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامى
(1985 : جدة) (54)

القرضاوى ، يوسف . بنوك الحليب .
فى الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه
الإسلامى (1985 : جدة) (55)

التأمين

التميمى ، رجب . التأمين وإعادة التأمين .
فى الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه
الإسلامى (1985 : جدة) (56)

الزحيلي ، وهبة . التأمين وإعادة التأمين .
فى الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه
الإسلامى (1985 : جدة) (57)

الزرقاء ، مصطفى أحمد . التأمين وإعادة

التأمين .

فى الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه
الإسلامى (1985 : جدة) (58)

التربية

الزحيلي ، محمد . خصائص التربية النبوية .
فى المؤتمر العالمى الرابع للسيرة والسنة
النبوية (1985 : القاهرة) (59)

التضامن المغربى الإفريقى

أبو رغبة ، عبد الستار . رؤية جديدة
لسبل التضامن والتعاون العربى
الإفريقى فى إطار الحضارة الإسلامية؛
37 ص . فى ندوة البعد الإنسانى
للحضارة الإسلامية (1985 : تونس) (60)

بن دهبش ، عبد اللطيف عبد الله . رؤية
جديدة لسبل التضامن والتعاون العربى
الإفريقى فى إطار الحضارة الإسلامية ،
17 ص . فى ندوة البعد الإنسانى
للحضارة الإسلامية (1985 : تونس) . (61)

الشرىف ، كامل . دور الإسلام فى دعم
التضامن العربى الإفريقى ، 12 ص . فى
ندوة البعد الإنسانى للحضارة
الإسلامية (1985 : تونس) . (62)

الحج

صابون ، تيجانى . الإحرام للقادم للحج
والعمرة بالطائرة والباخرة .

في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه
الإسلامي (1985 : جدة) . (63)

عبد الله ، محمد علي . الإحرام للقادم للحج
والعمرة بالطائرة والباخرة .

في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه
الإسلامي (1985 : جدة) . (64)

قاضي ، محيي الدين . الإحرام للقادم للحج
والعمرة بالطائرة والباخرة .

في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه
الإسلامي (1985 : جدة) . (65)

الزكاة

الجندي ، عبد الحليم محمود . زكاة الديون .
في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه
الإسلامي (1985 : جدة) . (66)

السالوس ، علي أحمد . زكاة العقارات
والأراضي المأجورة غير الزراعية .

في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه
الإسلامي (1985 : جدة) . (67)

الضرير ، الصديق محمد الأمين . زكاة الديون .
في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه
الإسلامي (1985 : جدة) . (68)

عيسى ، عبد العزيز محمد . زكاة الديون .
في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه
الإسلامي (1985 : جدة) . (69)

القرضاوي ، يوسف . زكاة العقارات
والأراضي المأجورة غير الزراعية .
في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه

الإسلامي (1985 : جدة) . (70)

السهر والحمى

خرواجي ، يحيى وآخرون . السهر والحمى .
في مؤتمر الإعجاز الطبي في القرآن
الكريم (1985 : القاهرة) . (71)

الشهور العربية

أبو زيد ، بكر . توحيد بدايات الشهور
العربية .

في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه
الإسلامي (1985 : جدة) . (72)

التسخيري ، محمد علي . توحيد بدايات
الشهور العربية .

في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه
الإسلامي (1985 : جدة) . (73)

السلامي ، محمد المختار . توحيد بدايات
الشهور العربية .

في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه
الإسلامي (1985 : جدة) . (74)

الفرفور ، محمد عبد اللطيف . توحيد بدايات
الشهور العربية .

في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه
الإسلامي (1985 : جدة) . (75)

الشيخوخة

آل شارع ، عبد الله النافع . سيكلوجية
مرحلة الشيخوخة في ضوء الهدى
الإسلامي 107 ص .

في حلقة رعاية المسنين في الإسلام
(1986 : أبو ظبي) : (76)

البوطي ، محمد سعيد رمضان . رعاية المسنين
في ضوء آداب الأسرة المسلمة . 20 ص
في حلقة رعاية المسنين في الإسلام
(1986 : أبو ظبي) . (77)

الصابوني ، عبد الرحمن . رعاية المسنين في
إطار قوانين الأحوال الشخصية . في
حلقة رعاية المسنين في الإسلام :1986
أبو ظبي) . (78)

حتحوت ، حسان . تقدم السن بالمرأة
ومظاهره العضوية والنفسية في ضوء
الهدى الإسلامي 9 ص في حلقة
رعاية المسنين في الإسلام 1986 :
أبو ظبي) . (79)

عبد المتعال ، صلاح الدين . السياسات
الاجتماعية إزاء المسنين بين النظرية
والواقع من منظور إسلامي . 41 ص .
في حلقة رعاية المسنين في الإسلام
(1986 : أبو ظبي) (80)

الكيلاني ، مجيب . الرعاية الصحية للمسنين
في ضوء الهدى الإسلامي 21 ص ، في
حلقة رعاية المسنين في الإسلام : 1986 :
أبو ظبي) . (81)

الضمان

أبو زيد ، بكر . خطاب الضمان . في الدورة
الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامي
(1985 : جدة) : (82)

أبو رغبة ، عبد الستار . خطاب الضمان ، 6 .
في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه
الإسلامي (1985 : جدة) . (83)

الأمين ، حسن عبد الله . خطاب الضمان .
في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه
الإسلامي (1985 : جدة) . (84)

البري ، زكريا . خطاب الضمان .

في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه
الإسلامي (1985 : جدة) . (85)

السالوس ، علي أحمد . خطاب الضمان .

في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه
الإسلامي (1985 : جدة) . (86)

المصري ، رفيق . خطاب الضمان

في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه
الإسلامي (1985 : جدة) . (87)

المصارف الإسلامية

الزحيلي ، وهبه . أحكام التعامل في المصارف
الإسلامية

في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه
الإسلامي (1985 : جدة) (88)

السالوس ، علي أحمد . حكم التعامل المصرفي
المعاصر بالفوائد .

في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه
الإسلامي (1985 : جدة) . (89)

الضريير ، الصديق محمد الأمين . حكم التعامل
المصرفي المعاصر بالفوائد .

في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامي (1985 : جدة) . (90)

عبد الله ، محمد علي . أحكام التعامل في المصارف الإسلامية .

في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامي (1985 : جدة) . (91)

عبد الله ، محمد علي . حكم التعامل المصرفي المعاصر بالفوائد .

في الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامي (1985 : جدة) . (92)

موريتانيا

الطلبة ، أحمد . مساهمة الموريتانيين في نشر الإسلام والثقافة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا ، 15 ص .

في ندوة البعد الإنساني للحضارة الإسلامية (1985 : تونس) . (93)

ناصر الدين ، الإمام

الحسن ، أحمد . حركة الإمام ناصر الدين ومتمزتها من تاريخ الإسلام في غرب إفريقيا ، 21 ص .

في ندوة البعد الإنساني للحضارة الإسلامية (1985 : تونس) . (94)

مقالات

أبو هريرة

الندوى ، محمد صدر الحسن . أبو هريرة

رضي الله عنه صحابي مظلوم ومفتري عليه (6) - البعث الإسلامي - مج 30 . ع 8 (1406/5-1986/2,1) ص 72-61 (95)

الاجتهاد

الزرقاء ، مصطفى . الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات . - الدراسات الإسلامية . - مج 20 . ع 4 (1985/10-1406/1) ص 55-41 (96)

صباحي ، محمود . الاجتهاد في عصر الصحابة . - الدراسات الإسلامية . - مج 20 . ع 3 (1985/7-1406/10) ص 22-5 (97)

عبادة ، عبد اللطيف . الاجتهاد في نظر الشيخ البشير الإبراهيمي . - الثقافة . - س 15 . ع 87 (1985/6,5-1405/9,8) ص 321-293 (98)

الأخلاق السياسية

الجراد ، خلف محمد . الأخلاق السياسية بين ميكافيللي وابن خلدون . - الفیصل . - س 9 . ع 106 (1986/1-1985/12-1406/4) ص 102-97 (99)

الأدب

عروى ، محمد . هوامش على متن : الأدب الإسلامي المعاصر (لمحمد حسن بريغش) . - المشكاة . - س 2 . ع 6,5 (1986/6-1406/10) ص 57-40 (100)

الاستشراق والمستشرقون

جردلي ، مروان (ترجمة وتعليق) .
المستشرقون ونظرتهم إلى الغيب (١) .
- الفكر الإسلامي . - س 15 :
ع (1986/7-1406/10,9) ص 78-70 (101)

الجندي ، أنور . تقييم جديد لكتابات
الغريين للسيرة النبوية ، وتحولات
جديّة بعد مرحلة من الغلو والتعصب
(2) . - البعث الإسلامي . -
مج 30 . ع 9 (1986/3,2-1406/6)
ص 77-64 (102)

عزوزي ، حسن . الجانب الفقهي في الفكر
الاستشراقي . - منار الإسلام . -
س 11 . ع 10 (1986/6-1406/10)
ص 17-12 (103)

عويس ، عبد الحليم . من نماذج الفكر
الاستشراقي : نظرة انتقادية على كتاب
« الإسلام » بقلم المستشرق دمينيك
سورديل ترجمة خليل الجسر . -
الدراسات الإسلامية . - مج 20 .
ع 3 (1985/7-1405/10) ص 109-96 (104)

الأصالة والمعاصرة

الفيومي ، محمد إبراهيم . هل الأصالة تلغى
المعاصرة ؟ . - الفيصل . - س 9 .
ع 108 (1986/3,2-1406/6) ص 30-25
(105)

الأصفهاني ، الراغب

الساريسي ، عمر عبد الرحمن . موقف الراغب
الأصفهاني من المعتزلة . - المجلة العربية
للعلوم الإنسانية . - مج 5 . ع 20
(خريف 1985) ص 71-22 (106)

أصول الدين

محمد عبده . أصول الإسلام . - الحوار . -
س 1 . ع 1 (1986-1406) ص 134-121
(107)

الاغتراب

القاضي ، علي . ظاهرة الاغتراب . - البعث
الإسلامي . - مج 30 . ع 7
(1985/12-1406/4) ص 29-20 (108)

الأقليات

الإصلاحي ، سلطان أحمد . دور الأقليات
المسلمة المنشود في ضوء الكتاب والسنة .
- البعث الإسلامي . - مج 30 . ع 9
(1986/3,2-1406/6) ص 63-51 (109)

محمود ، جمال الدين محمد . الأقليات الإسلامية
المشكلات الثقافية والاجتماعية . - الفكر
الإسلامي . - س 15 . ع 6 (1986/7-
1406/10,9) ص 43-33 (110)

أهل البيت - بيلوجرافيا

الطباطبائي ، عبد العزيز . أهل البيت (عليهم

السلام) في المكتبة العربية (1) - تراثنا -
س 1 . ع 1 (1405) ص 9-27, (2) -
س 1 . ع 2 (1406) ص 41-64 (111)

البشير الإبراهيمي

الإبراهيمي ، محمد البشير . أنا - الثقافة -
س 15 . ع 87 (1985/6,5-1405/9,8)
ص 11-36 (112)

بالسائح ، بوعلام . الشيخ البشير الإبراهيمي
الرائد . - الثقافة - . س 15 . ع 87
(1985/6,5-1405/9,8) ص 59-69 (113)

الجابري ، محمد صالح . محمد البشير
الإبراهيمي والعلاقات التونسية الجزائرية -
الثقافة - س 15 . ع (1985/6,5-1405)
ص 147-159 (114)

جارودي ، روجيه . الإبراهيمي العالم المجدد -
الثقافة - س 15 . ع (1985/6,5-1405)
ص 139-146 (115)

رابح ، تركي . البشير الإبراهيمي في المشرق
العربي . - الثقافة - . س 15 . ع 87

رابح ، تركي . البشير الإبراهيمي في المشرق
العربي . - الثقافة - . س 15 . ع 87
(1985/6,5-1405/9,8) ص 223-236
(116)

شيبان ، عبد الرحمن . الإمام الشيخ محمد
البشير الإبراهيمي واللغة العربية -
الثقافة - س 15 . ع 87
(1985/6,5-1405/9,8) ص 71-86 (117)

صابر ، محيي الدين . محمد البشير الإبراهيمي
والدعوة القومية - الثقافة - س 87
(1985/6,5-1405/9,8) ص 107-119 (118)

فيصل ، شكري . قضايا الفكر في آثار
الإبراهيمي - الثقافة - س 15 ع 87
(1985/6,5-1405/9,8) ص 166-215 (119)

المدني ، أحمد توفيق . الإبراهيمي كان أمة ،
كان جيلاً ، كان عصرًا - الثقافة -
س 15 . ع 87 (1985/6,5-1405/9,8)
ص 37-49 (120)

التراث

الجابري ، محمد عابد . التراث ومشكل
المنهج - المستقبل العربي - س 8
ع 83 (1986/1) ص 144 (121)

حسين ، عادل . التراث ومستقبل التنمية .
الحوار . س 1 . ع 1 (1986-1406/3)
ص 21-39 (122)

السائحي ، محمد الأخضر عبد القادر . التراث
والإبداع - الفیصل - س 9 . ع 108
(1986/3,2-1406/6) ص 35-40 (123)

التشريع الإسلامي

البشري ، طارق . حول حركة التجديد في
التشريع الإسلامي في مصر - الحوار -
س 1 . ع (1986-1406/3) ص 95-110
(124)

التعليم

زيكى ، على . فلسفة التعليم عند الشيخ البشير
الإبراهيمي - الثقافة - س 15 . ع 87
(1985/6,5-1405/9,8) ص 334-323 (125)

التونسي ، خير الدين

أبو شعر ، يحيى . خير الدين التونسي ، العالم
البارع والسياسي الحكيم - الفكر
الإسلامي - س 15 . ع 6-1986/7-
(1405/10,9) ص 85-80 (126)

الثقافة

الإمراني ، حسن . نحو ثقافة بانية: الخصائص.
- المشكاة - س 2 . ع 6,5-1986/6-
(1406/10) ص 11-1 (127)

حسان بن ثابت

الأعظمي ، سعيد . حسان بن ثابت
الأنصاري وشعره الإسلامي (8) -
البعث الإسلامي - مج 30 . ع 8
(1986/2,1-1406/5) ص 81-73 (9) . -
البعث الإسلامي - مج 30 . ع 9
(1986/3,2-1406/6) ص 97-84 (128)

الحضارة

الصدیقی ، أنخر سعيد . تأثير وجود العناصر
الدينية وعدمها في أسس الحضارة
(دراسة مقارنة بين الحضارات الدينية
والمادية) . - الدراسات الإسلامية -
مج 20 . ع 3 (1985/7-1405/10) ص
88-77 (129)

كامل ، عبد العزيز . الإسلام والتعدد
الحضاري المعاصر . - العربي -
ع 326 (1986/1-1406/4) ص 80-76 (130)

الحكم

الشناوي ، فهمي . الإسلام وأصول الحكم
(2) . - البعث الإسلامي - . مج 30 .
ع 8 (1986/2,1-1406/5) ص 48-38 (131)

الخلافة

الأبيض ، أنيس مصطفى . الخلافة ، سلطة
الأمة ، صيغة المبايع ، معنى الجماعة -
الفكر الإسلامي - س 15 . ع 1
(1986/1-1406/4) ص 42-35 (132)

الدعوة الإسلامية

الشناوي ، فهمي . الدعوة الإسلامية :
سبحانك ما خلقت هذا عبثاً - البعث
إسلامي - مج 30 . ع 9-1986/3,2-
(1406/6) ص 43-31 (133)

موفقو ، محمد . هم الهمام في نشر الإسلام
تأليف سامي فراشرى ، عرض وتعليق
العسري ع 325 (1985/12-1406/3)
ص 126-121 (134)

الدولة

عمارة ، محمد . الدين والدولة في إنجاز
الرسول ﷺ - الحوار - س 1 .
ع 1 (1406-1986) ص 82-57 (135)

س 15. ع (9/10-1406/7-1986) ص 56-69

(140)

الشيعة

الحسيني ، السيد محمد رضا . (فرق الشيعة)
أو (مقالات الإمامية) للنوختي أم
للأشعري ؟ - تراثنا - س 1 . ع 1
(1405) ص 29-51 (141)

الصراع العربي الإسرائيلي

شمس الدين ، محمد مهدي . الدلالات النفسية
لحرب رمضان ومخاطر السلام مع
اليهود - المنطلق - ع 30 4-5/1986
(1406/8) ص 23-35 (142)

العالم الإسلامي

السيد ، رضوان . العالم الإسلامي وقضاياها
المعاصرة - الحوار - س 1 . ع 1 1-1986
(1406) ص 111-119 (143)

العلم والتقنية

كتاني ، م. أ. . العلم والتقنية والعالم الإسلامي
(1) . ترجمة أحمد صلاح الدين الموصلي -
الفكر الإسلامي - س 15 . ع 1
(1986/1-1406/4) ص 60-76 (144)

كتاني ، م. أ. . العلم والتقنية والعالم الإسلامي
(2) . ترجمة أحمد صلاح الدين الموصلي -
الفكر الإسلامي - س 15 . ع 2
(1986/2-1406/5) ص 82-96 (145)

الرامهرمزي - كتاب المحدث

معصومي ، أبو محفوظ الكريم . نظرات في
كتاب المحدث الفاضل بين الراوي
والواعي . للرامهرمزي (الحلقة
الثالثة) - البعث الإسلامي - مج 30.
ع 8 (1506/5-1986/2,1) ص 49-60 ،
(الحلقة الرابعة) - البعث الإسلامي -
مج 30 . ع 9 (1506/6-1986/3,2)
ص 78-83 (136)

الربا

المعهد الدولي للاقتصاد الإسلامي . تقرير لجنة
إلغاء الربا من المعاملات الحكومية -
المسلم المعاصر - س 12 ع 46-12/1985
(1406/4) ص 117-130 (137)

الرواية

بكرلي ، عبد الرزاق ديار . دراسة تحليلية
نقدية للرواية الإسلامية المعاصرة :
الظل الأسود للأديب القاص د . نجيب
الكيلاني نموذجاً - المشكاة - س 2 .
ع 5,6 (1406/10-1986/6) ص 58-78 (138)

الزكاة

السالوس ، علي أحمد . التطبيق المعاصر للزكاة -
الحلقة الثانية: زكاة الأسهم والسندات -
منار الإسلام - س 11 . ع 4-1/1986
(1406/4) ص 57-65 (139)
شلق ، فضل . فريضة الزكاة : قراءة في
التاريخ والوعي . - الفكر الإسلامي -

العلم والدين

الندوى ، أبو الحسن على الحسنى . إيجاد
الرباط المقدس الدائم بين الدين
والعلم البعث الإسلامى - مج 30
ع 9 (1986/3.2-1406/6) ص 18-10 (146)

عيسى بن مريم

شاهين ، توفيق محمد المسيح عيسى بن مريم
وأمه فى القرآن الكريم - البعث
الإسلامى - مج 30 ع 9 (1986/3.2-1406/6)
ص 30-19 (147)

الفكر والعمل

التركى ، عبد الله عبد المحسن توديع مرحلة
التعميم الفكرى بالدخول فى مرحلة
التعير العمل - جوهر الإسلام -
س 16 ع 4,3 ص 22-17 (148)

الفلك

الشريف ، عدنان بين القرآن الكريم وعلم
الفلك الفكر الإسلامى - س 15
ع 1 (1986/1-1406/4) ص 32-24 (149)
الشريف ، عدنان . بين القرآن الكريم وعلم
الفلك - الفكر الإسلامى - س 15 .
ع 2 (1986/2-1406/5) ص 36-28 (150)

القرآن - تفسير

الببلى ، أحمد . تفسير القرآن وحرية رأى .
- منار الإسلام - س 11 . ع 10
(1986/6-1406/10) ص 97-86 (151)

القرصنة

الصالح ، صبحى . القرصنة فى المفهوم
الإسلامى - الفكر الإسلامى -
س 15 ع 6 (1986/7-1406/10,9)
ص 55-60 (152)

القواعد الفقهية

الميس ، خليل القواعد الفقهية الكلية
ومقاصد الشريعة - الدراسات
الإسلامية - مج 20 ع 4 (1985/10-1406/1)
ص 97-76 (153)

القومية

صديقى ، كليم . الدول القومية عقبة فى وجه
تحول الأمة الشامل - المنطلق -
ع 30 (1986/5,4-1406/8) ص 53-36 (154)

الكون

الصالح ، صبحى الوعى الكونى فى التصور
الإسلامى - الفكر الإسلامى -
س 15 ع (1986/1-1406/4)
ص 23-16 (155)

المجتمع الإسلامى

شفيق ، منير . التسيير الذاتى فى التجربة
التاريخية للمجتمعات العربية الإسلامية -
الحوار - س 1 . ع 1 (1986-1406)
ص 93-83 (156)

المحاماة

الخالد ، مصطفى . المحاماة وشرف المهنة -
منار الإسلام - س 11 . ع 3-12/1985
1406/3 ص 150-155 (157)

محرم ، أحمد

القاعود ، حلمي محمد . شاعر من المظالم
(أحمد محرم) - المشكاة - س 2 .
ع 6,5 (1406/10-1986/6) ص 20-28 (158)

المسرح

صالح ، حكمت . في المسرح الإسلامي :
شيء عن الموت : القسم الثاني -
المشكاة - س 2 . ع 6,5 (1986/6-1406/10)
ص 80-95 (159)

المسلمون في الجزائر

جردي ، مروان . الإسلام في الجزائر (1) -
الفكر الإسلامي - س 15 . ع 1
(1406/4-1986/1) ص 72-83 (160)

جردي ، مروان . الإسلام في الجزائر (2) -
الفكر الإسلامي - س 15 . ع 2
(1406/5-1986/2) ص 71-81 (161)

المسلمون في لبنان

القتولي ، حسين . الإسلام وضمائن العروبة
في لبنان - الفكر الإسلامي - س 15 .
ع (1406/5-1986/2) ص 6-12 (162)

المسيحية

الشاهد ، السيد محمد . المسيحية وديانات
العالم لهانس كونج وآخرين ، القسم
الأول - عالم الكتب - مج 6 . ع 4
(1406/4-1985/12) ص 547-562 (163)

المصارف الإسلامية

الرمش ، عباس خضر . المصرف الإسلامي
وعلاقته بالمصارف الربوية - الفكر
الإسلامي - س 15 . ع 2-2/1986
(1406/5) ص 98-104 (164)

النقد الأدبي

خليل ، عماد الدين . شيء عن ضوابط النقد
الإسلامي - المشكاة - س 2 . ع 6,5
(1406/10-1986/6) ص 12-19 (165)

لغزوي ، علي . نحو منهج إسلامي في النقد
الأدبي (4) مرحلة التأسيس : بين
النظرية والتطبيق في صدر الإسلام -
المشكاة - س 2 . ع 6,5 (1986/6-1406/10)
ص 29-39 (166)

النيابة (فقه)

عقلة ، محمد . النيابة في العبادات . مجلة
الشريعة والدراسات الإسلامية .
س 2 . ع 4 (1406/3-1985/12)
ص 9-149 (167)

الواحدى - تفسيره

عبد الرحمن ، بهاء الدين . البسيط فى التفسير
للواحدى - عالم الكتب - مج 6 .
ع (1985/12-1406/4) ص 513-508 (168)

الوحدة الوطنية

الكيسى ، حمد عبيد . الدين والوحدة
الوطنية . - الرسالة الإسلامية . -

س 19 . ع 187,186 - (1985/10,9-
1406/2,1) ص 104-93 (169)

الوهابية

الشويعر ، محمد بن سعد . لا علاقة بين
الوهابية الرسمية ودعوة الشيخ محمد بن
عبد الوهاب السلفية . - جوهر
الإسلام . - س 16 . ع 2,1 .
ص 33-29 (170)

فهرس المؤلفين

1	البغدادى، أحمد مبارك (مترجم)	76	آل شارع، عبد الله النافع
138	بكرلى، عبد الرزاق ديار	32	آل على، صالح بن سعود
61	بن دهيش، عبد اللطيف	45	آل محمود عبد الله بن زيد
77	البوطى، محمد سعيد رمضان	13	الإبراهيم، محمد عقله
10	بوكاى، موريس	6	إبراهيم، محمد على (محقق)
151	البيلى، أحمد	112	الإبراهيمى، محمد البشير
148	التركى، عبد الله عبد المحسن	8	ابن زنجويه، حميد
41 73	التسخيرى، محمد على	14	ابن فارس، الأمير علاء الدين
48 56	التميمى، رجب	82	أبو زيد، بكر
114	الجابرى، محمد صالح	126	أبو شعر، يحيى
121	الجابرى، محمد عابد	6	أبو عمشة، مفيد محمد (محقق)
115	جارودى، روجيه	60 83	أبو غدة، عبد الستار
21	الجدع، أحمد	132	الأبيض، أنيس مصطفى
99	الجراد، خلف محمد	109	الإصلاحى، سلطان أحمد
160 161	جردى، مروان	128	الأعظمى، سعيد
101	جردى، مروان (مترجم)	127	الإمرانى، حسن
27	جلى، أحمد محمد أحمد	84	الأمين، حسن عبد الله
102	الجندي، أنور	38	الأهدل، حسن محمد مقبول
66	الجندي، عبد الحليم محمود	49	إيمانغ، مصطفى
79	حتحوت، حسان	46 54	البار، محمد على
30	حجى، محمد	113	بالسايج، بوعلام
15	الحرى، أبو إسحاق إبراهيم	85	البرى، زكريا
94	الحسن، أحمد	47	البسام، عبد الله
122	حسين، عادل	124	البشرى، طارق

140	شلق ، فضل	141	الحسيني ، السيد محمد رضا
142	شمس الدين ، محمد مهدي	51	حمادة ، فاروق
131133	الشناوي ، فهمي	26	حمارته ، سامي خلف
170	الشويعر ، محمد بن سعد	17	حيدر ، خليل علي
117	شيبان ، عبد الرحمن	157	الخالد ، مصطفى
118	صابر ، محيي الدين	1	خان ، قمر الدين
63	صابون ، تيجاني	71	خرواجي ، يحيى
78	الصابوني ، عبد الرحمن	165	خليل ، عماد الدين
159	صالح ، حكمت	16	الدارقطني ، أبو الحسن علي
152155	الصالح ، صبحي	52	الدريني ، محمد فتحي
97	صبحي ، محمود	116	رابع ، تركي
129	الصدقي ، أنخر سعيد	164	الرمش ، عباس خضر
154	صدقي ، كليم	34	الريس ، عبد المحسن بن محمد
68 90	الضرير ، الصديق محمد الأمين	35	زارع ، عبد الهادي محمد
111	الطباطبائي ، عبد العزيز	57 59 88	الزحيلي ، وهبه
23	الطرازي ، عبد الله مبشر	58 96	الزرقاء ، مصطفى أحمد
93	الطلبة ، أحمد	125	زيكي ، علي
31	العامودي ، محمد سعيد (محقق)	106	الساريسي ، عمر عبد الرحمن
15	العايد ، سليمان بن إبراهيم (محقق)	67 86 89 139	السالوسي ، علي أحمد
98	عبادة ، عبد اللطيف	123	السائحي ، محمد الأخضر
2	عبد الله ، عبد الرحمن صالح	11	سعادة ، إبراهيم
42649192	عبد الله ، محمد علي	40 79	السلامي ، محمد المختار
168	عبد الرحمن ، بهاء الدين	16	السلفي ، محفوظ الرحمن (محقق)
80	عبد المتعال ، صلاح الدين	143	السيد ، رضوان
4	العبدلي ، منصور بن عود	20	السيد رضوان (محقق)
25	عدس ، محمد عبد الرحيم	24	سيف الدولة ، عصمت
100	عروى ، محمد	163	الشاهد ، السيد محمد
103	عزوزي ، حسن	147	شاهين ، توفيق محمد
167	عقلة ، محمد	149 150	الشريف ، عدنان
31	علي ، أحمد (محقق)	62	الشريف ، كامل
9	العلي ، محمد بن صفوك	156	شفيق ، منير

144 145	كتاني ، م . أ .	135	عمارة ، محمد
6	الكلوذاني الحنبلي، محفوظ بن أحمد	43	عمر ، محمد عبده
29 81	الكيلاي ، نجيب	22	العمري ، عبد العزيز بن إبراهيم
166	لغزيوي ، علي	104	عويس ، عبد الحليم
20	الماوردي، علي بن محمد بن حبيب	3	عيسوي ، محمد أحمد
107	محمد عبده	69	عيسى ، عبد العزيز محمد
110	محمود ، جمال الدين محمد	37	الغامدي ، علي محمد
120	المدني ، أحمد توفيق	36	الفالح ، مساعد بن قاسم
31	مرداد ، عبد الله أبو الخير	33	الفائز ، إبراهيم بن محمد
87	المصري ، رفيق	44 75	الفرفور ، محمد عبد اللطيف
136	معصومي ، أبو محفوظ الكريه	7	الفنجري ، محمد شوقي
	الموصلی ، أحمد صلاح الدين	8	فياض ، شاکر ذيب (محقق)
144	(مترجم)	119	فصيل ، شكري
134	مواكو ، محمد	105	الفيومي ، محمد إبراهيم
153	الميس ، خليل	53	القاسمي ، أحمد محمد
146	الندوي، أبو الحسن علي الحسني	108	القاضي ، علي
5	الندوي ، محمد الرابع الحسني	65	قاضي ، محيي الدين
95	الندوي ، محمد صدر الحسن	158	القاعود ، حلمي محمد
50	نقرة ، التهامي	55 70	القرضاوي ، يوسف
19	الوزير ، محمد بن إبراهيم	162	القوتلي ، حسين
12	يالجن ، مقداد	130	كامل ، عبد العزيز
		169	الكبيسي ، حمد عبید

لائحة الناشرين

دار الصحوة : ش جمال عبد الناصر ،
بجوار عمارات المهندسين ، حدائق حلوان ،
القاهرة .

دار الغرب الإسلامي ص ب (113-5787)
بيروت .

دار البشير ص ب (182077) عمان ،
الأردن

دار ثقيف ص ب (1590) الرياض .

دار الشروق ص ب (4146) جدة .

مكتب التربية العربي لدول الخليج :
ص ب (3908) الرياض .
مكتبة الفلاح : ص ب (4848) الكويت .
مكتبة المنار : ص ب (842) الزرقاء ،
الأردن .
مؤسسة الرسالة : ص ب (11-7460)
بيروت .

عالم المعرفة : ص ب (576) جدة .
مركز دراسات الوحدة العربية : ص ب
(113- 6001) بيروت .
مركز الوطن للمعلومات والأبحاث :
صحيفة الوطن الكويتية ، التوزيع : شركة
كاظمة : ص ب : 24062 الصفاة .
الكويت .
معهد المخطوطات العربية : ص ب (26897)
الصفاة ، الكويت .

لائحة المؤتمرات

مؤتمر الإعجاز الطبي في القرآن الكريم :
القاهرة : النقابة العامة للأطباء
(نقابة أطباء القاهرة) ، 24-26
سبتمبر 1985 .

المؤتمر العالمي الرابع للجنة والسيرة
النبوية :

القاهرة : الأزهر ومجمع البحوث
الإسلامية ، 1-7 نوفمبر 1985 .

الندوة العالمية عن تأثير القومية على الأمة

الإسلامية : لندن : المعهد
الإسلامي ، 13-16 ذو القعدة 1405 -
31 يوليو -3 أغسطس 1985 .

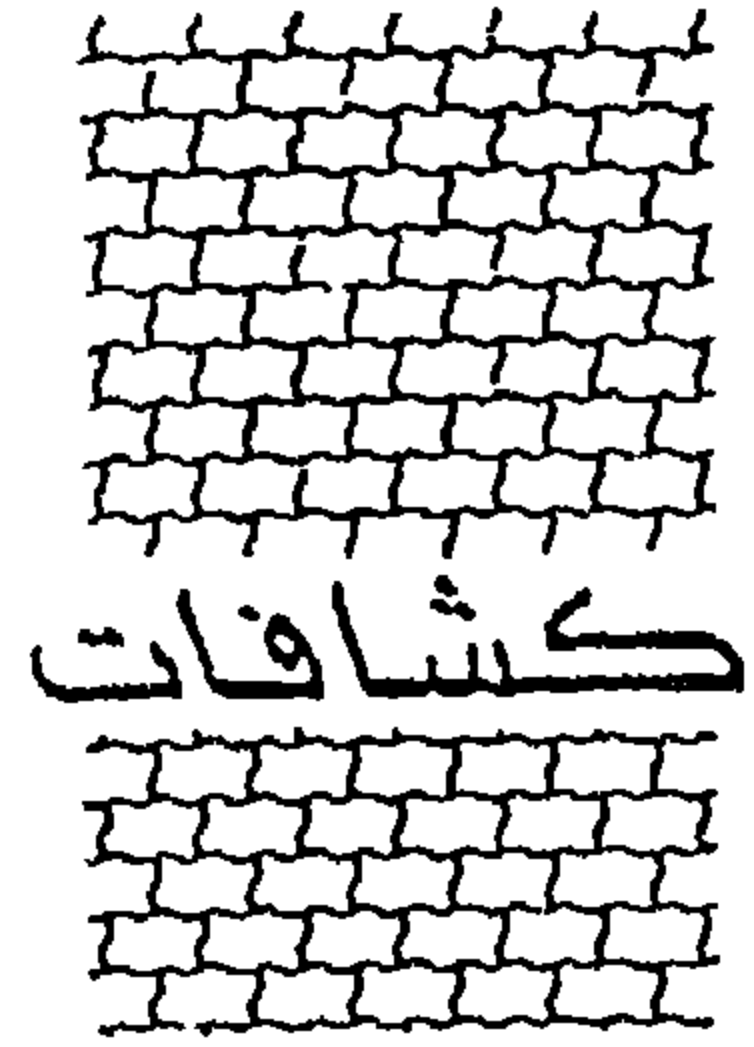
حلقة رعاية المستن في الإسلام : أبو ظبي :
ديوان رئيس الدولة (مكتب
المستشار الثقافي) والاتحاد النسائي
العام ومنظمة المؤتمر الإسلامي
(صندوق التضامن الإسلامي)
12-15 شعبان 1406 -21-24 ابريل
1986 .

الدورة الثانية لمجلس مجمع الفقه الإسلامي:

جدة : منظمة المؤتمر الإسلامي
(مجمع الفقه الإسلامي) ،
10-16 ربيع الثاني 1406 -22-28
ديسمبر 1985 .

لائحة الدوريات

- البعث الإسلامي : ص ب 83 لكهنؤ ، الهند .
الفكر الإسلامي : ص ب (145380) بيروت .
- تراثنا : ص ب : (454) قم ، إيران .
الفصل : ص ب : (3) الرياض 11411 .
الثقافة ص ب : (190-422) الجزائر
مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية :
ص ب : (17433) الخالدية ، الكويت .
- جواهر الإسلام : 28 نهج جمال
عبد الناصر ، تونس
- المجلة العربية للعلوم الإنسانية : ص ب :
(26585) الصفاة ، الكويت .
- الحوار : P.F. 33
1092-Wien-Austria
- المستقبل العربي : ص ب : (113-6001)
بيروت .
- الدراسات الإسلامية : مجمع البحوث
الإسلامية ، الجامعة الإسلامية ،
إسلام آباد - باكستان
- المسلم المعاصر : ص ب : (2857) الكويت
13029 .
- الرسالة الإسلامية : الصرافية ، جامع
عادلة خاتون ، بغداد
- المشكاة : ص ب : (238) وجدة - المغرب .
منار الإسلام : ص ب : (2922) أبو ظبي .
- عالم الكتب : ص ب : (1590) الرياض .
العربي : ص ب : (748) الكويت .
- المنطلق : ص ب : (25105) الغبيري ،
لبنان .



الكشاف الاقتصادي

كتاب جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد

محمد بن محمد بن سليمان الفاسي المغربي ٣٩٠ هـ - ١٠٩٤ هـ : ٢ مج
 - ط ٣ - لاهور مكتبة المعارف العلمية
 ويضم ١٤ كتاباً صحيح البخاري، صحيح مسلم، سنن النسائي، أبي داود،
 سنن الترمذي، سنن ابن ماجه، موطأ مالك، مسند أحمد، مسند الدارمي،
 مسند أبي يعلى، مسند البزار، معاجم الطبراني الكبير والأوسط والصغير. وقد
 رُفعت أحاديثه من ١ إلى ١٠١٣٠ (الأرقام المذكورة في الكشاف هي أرقام
 الأحاديث في الكتاب وليست أرقام الصفحات)

		أ	
٤٧٦٥	أداء الأموال		
٤٧٦٤	أداء الديون		
٤٧٨١	أداء السلف	٤٥٥٨ - ٤٥٤٠	الأجر
٤٨٠٥	أداء العارية	٤٥٥٥	أجر البقي
٤٦٥٠	الأرباح	٤٥٥٨ ٤٥٥٣	أجر الحجام
٤٨٨٣ ٤٨٨٠	الأرض - إحيائها	٤٥٥٥	أجر الكاهن
٤٨٦٨ ٤٨٦٥ ٤٨٦٤	- كراؤها	٤٥٤١ ٤٥٤٠	أجر معلم القرآن
٤٨٧٣ ٤٨٧٢ ٤٨٧٠		٤٥٤٣	أجر ولي الأمر
٤٨٧٨ ٤٨٧٦ ٤٨٧٤		٤٧٥٥ ٤٧٥٣ - ٤٧٥١	الاحتكار

الإلتحاق على الأبناء ٢٧٨٠ ٢٨١٠ ٤٨١٨
 الإلتحاق على الأصحاب ٢٧٨٠
 الإلتحاق على الأهل ٢٧٧٩ ٢٧٨١
 ٢٧٩٢ ٢٨٠٤
 الإلتحاق على الدابة ٢٧٨٠
 الإلتحاق على الزوج ٢٨٠٩
 الإلتحاق على القارة ٢٧٨٢ ٢٨٠٦ ٢٨٠٧
 الإلتحاق من الحرام ١١١
 الإلتحاق والإيمان ٦٧
 الأنفال — قسمتها ٦٢٨٢ — ٦٢٨٤ ٦٢٨٧
 — نسبتها ٦٢٨١
 الأنفال والخمس ٦٢٨٦

ب

البخل ٢٧٨٩
 البر ٤٥٩٤
 البركة ٤٥٩٤ ٤٦٠٢
 البهائم — ان ٤٥٨٢ ٤٥٨٧
 البيان — التطاول فيه ٣٦ ٣٨
 البيع ٤٦٠٨
 البيع — الخداع فيه ٤٦٦١
 — الخيار فيه ٤٦٧٠ ٤٦٧٤
 — السماحة فيه ٤٥٩٩
 — الشرط فيه ٤٦٤٨ ٤٦٥٠
 ٤٦٥٢ — ٤٦٦٠
 — شروطه ٤٦٦٣ ٤٧٣٢
 — شروطه ٤٦٦٤ — ٤٦٦٥
 — الكيل فيه ٤٦٠٤
 — البيع في المسجد ١٢٥٩ — ١٢٦٠
 البيع المبرور ٤٥٦٧
 البيع والسلف ٤٦٤٩ ٤٦٥٠
 البيع والصدقة ٤٥٩٥ ٤٥٩٦
 البيع والفقه ٤٦٠٦
 البيع — الخلاف فيها ٤٧٢٣

الإستثمار — الحث عليه ٢٧٧٠
 — لأموال اليتامى ٢٧٣١
 الإستهلاك ٢٧٧٠ ٢٧٨
 الأسواق ٢٩٥ ٢٩٧ ٤٦٠٥ ٤٦٠٦
 الإطعام — الحث عليه ٢٧٨٣ ٢٨١٧ ٧٦
 — منزله ٨٣
 الإطعام من الأضاحي ٢٨٢٣ ٣٨٢٠ ٣٨٢١
 ٣٨٢٧
 الإطعام من الصدقة ٢٧٩٤ ٢٨١٤
 الإطعام من القدية ٣٥٨٧
 الإطعام من الكفارة ٣٠٥٥ ٣٠٦٠ ٣٠٦٤
 الإطعام من الهدى ٣٥٤٢ ٣٥٥٧ ٣٥٦٨
 الإفلاس والديون ٤٧٩٥ ٤٧٩٦ ٤٧٩٩
 الإقتصاد ٢٧٨
 الإقطاع ٤٥٤٤ — ٤٥٤٦
 الأمانة ٤٥٩٣ ٤٦٠٨
 الإمساك ٢٧٧٧
 الأموال — إفسادها ٢٦٨٥
 — إكتسابها ١١١
 — تفاضلها ٢٨٥٩
 — تورثها ٤٧٨٣
 — تلفها ٢٦٨٤
 — الجهاد بها ٦١٠٣ ٦١٠٦
 — حرمتها ٤٨٥٩
 — حقها ٢٧٩٣
 — صلاحها ٤٥٧٢
 — عصمتها ٢٨ ٨٥ ٩٩
 — كثرتها ٤٢
 أموال الزوجة ٤٨٢٧
 أموال السلطان ٢٨٦٤
 الأموال والامتنان ٧٤
 الأموال والصدقات ٢٧٩٨
 الإنفاق — تعريضه ٢٧٧٧
 — الحث عليه ٢٧٧٨

٤٦٨١	— المناقلة	٤٦٢٩	اليوم المنهي عنها
٤٦٧٤ ٤٦٧٢	— النجش	٤٦٧٩	— أجل بعاجل
٤٦٣٤	— الولاء	٤٧٣٤ ٤٧٣٣	— بيع السنين
		٤٦٧٤	— البيع على البيع
	ت	٤٦٩١ ٤٦٩٠	— بيعتان في بيع
٤٥٩٣	التجارة والأمانة	٤٦٩٤ ٤٦٩٣	— التفريق بين الأقارب
٤٥٩٦ ٤٥٩٥	التجارة والسمسة	٤٦٨٧ ٤٦٧٤	— تلقي الركبان
٤٥٩٤ ٤٥٩٣	التجارة والصدق	٤٦٨٩ —	
٤٥٩٦ ٤٥٩٥	التجارة والصدقة	٤٦٨٦ ٤٦٨٤ ٤٦٧٤	— حاضر لباد
٤٥٩٤	التجارة والفجور	٤٦٤٢ — ٤٦٤٠	— حمل الحيلة
٤٧٦٠ ٤٧٥٩	التسوير	٤٦٧٦	— الحصاة
		٤٦٤٣	— الحيوان باللحم
	ج	٤٦٧٩	— الشغار
٦٢٣٥	الجزية	٤٦٤٤	— الطعام
٦٢٤١	الجزية والأرض	٤٦٧٩ — ٤٦٧٦	— الفرر
٦٢٣٤ ٦٢١٤	الجزية وأهل الكتاب	٤٦٣٩	— الغمام
٦٢٣٢	الجزية والمجوس	٤٦٣٨	— القينات
٦٢٤٠	الجزية والمسلمون	٤٦٧٩	— كالي بكالي
٤٧٥٥ ٤٧٥٢	الجوع	٤٦٢٥ — ٤٦٢٠	— مالم يد صلاحه
		٤٦٧٧ ٤٦٣٠ ٤٦٢٩	
	ح	٤٦١٦ — ٤٦١٣	— مالم يقبض
		٤٦٥٠	
٤٥٦٨	الجرف	٤٧١٤ ٤٧١٣	— المبادلة بالنسيئة
٤٥٧١	جرف الأتياء	٤٦٧٩	— المخبر
٤٥٩٨	الحلف والبركة	٤٦٣١ ٤٦٢٩	— المحالة
٤٥٩٦ ٤٥٩٥	الحلف والبيع	٤٦٣١ ٤٦٢٩	— المخابرة
٤٥٩٥	الحلف والسلع	٤٦٣١	— المخاضرة
٤٦٦٦	الحلف والكذب	٤٦٣١ ٤٦٢٩ — ٤٦٢٧	— المزانية
٤٥٩٧	الحلف والكسب	٤٦٤٢	— المضامين
١٨٥٧	الخطبة	٤٦٧٧	— المضطر
		٤٦٣٠ ٤٦٢٩	— المعاومة
	خ	٤٦٤٢	— الملاطج
٤٦٦٩	الخداع	٤٦٨١	— الملازمة

الربا والبيع ٤٦٩٨ ٤٦٩٩ ٤٧٠٣
 — القم ٤٧٠٠ ٤٧٠٢ ٤٧٠٩
 — الذهب ٤٧٠٤
 — الذهب والفضة ٤٧٠٥ ٤٧٠٦
 — الطعام ٤٧٤٨
 الربا ورأس المال ٩٧ ٩٨
 الربا والنصارى ٦٢١٤
 الربا والهدية ٤٨٣٧
 الرزق ٢٨٤٤
 — ضمانه ٤٥٩٠ ٤٥٩١
 — قسمته ١١١
 الرقبي — إلقاها ٤٨١٥
 — النبي عنها ٤٨١١ ٤٨١٢ ٤٨١٤
 الرهن — مشروعيته ٤٨٥١
 — لفقة ٣٨٤٨

ز

الزراعة ٤٥٧٧ ٤٥٨٧
 الزكاة — تطهير المال بها ٢٦٨٥
 — تقديرها ٢٧٨١ ٢٧٨٩ ٢٧٩٠
 — جبايتها ٢٦٩٦ ٢٧٤٦ — ٢٧٥١
 — جزاؤها ٣٠
 — صفتها ٥٣
 — مشروعيته ٣٢ ٣٦ ٣٨ ٤٤ — ٤٩
 ٢٦٧١ ١٠٣ ٨٥ ٥٤
 — مكانتها ٦٣
 — منعها ٤٢ ٢٦٧٢ ٢٦٧٩
 ٢٦٨٠ ٢٦٨٤ ٢٦٨٦
 — نصيبها ٢٦٩٤
 — وجوبها ٢٦٧٨
 — وقتها ٢٦٨٨
 — يسرها ٢٩

الخمس ٦٢٦٠
 — رده ٦٢٩٣
 — قسمته ٦٢٩٦ ٦٢٩٧
 الخمس والأمان ٤٩ ١٠٣ ٦٢١١
 الخمس والسلب ٦٢٩١
 الخمس والطعام ٦٢٩٢
 الخمس والنفل ٦٢٨١ ٦٢٨٤
 عمار المجلس ٤٧١٩ ٤٧٢١
 ٤٧٢٢ ٤٧٢٥

د

الدخل ٢٧٧٠
 الدراهم والصدقة ١٨٥٧
 الدنيا ١١١
 — طلبها ٢٤٦
 الدنيا والصدقة ١٨٥٦
 الديون — استقضاؤها ٤٧٧٢ — ٤٧٧٦
 ٤٧٧٨
 — تأجيلها ٤٧٩٣
 — قضاؤها ٤٧٦١ ٤٧٦٢ ٤٧٦٦
 ٤٧٨٢ ٤٧٨٤ ٤٧٨٩
 ٤٧٩٠ ٤٧٩٤ ٤٧٩٦ ٤٧٩٨
 — المماطلة فيها ٤٧٦٨
 — وضعها ٤٦٨٠
 الديون والخوف ٤٧٨٨
 الديون والهموم ٤٧٩١

ر

رأس المال ٩٨ ٩٧
 الربا — أبوابه ٤٧١٧
 — انتشاره ٤٦٩٦
 — النهي عنه ٤٦٩٥
 ربا النسبة ٤٧٠١

٢٧٠٠	زكاة الفطر
٢٧٤١	— حكمتها
٢٧٤٢	— مشروعيتها
٢٧٤٠ — ٢٧٣٦ ٢٧٣٤	— مقدارها
٢٧٤١ ٢٧٣٥ ٢٧٣٤	— وقتها
٢٦٧٧	زكاة الكنز
٢٧٣١	زكاة مال اليتيم
٢٧٢٤	زكاة المعدن
٢٧١٥ ٢٧١٤ ٢٧٠٨	زكاة النخيل
٢٦٩٣	زكاة النقد
٢٧٠٥	— مقدارها
٦٢١١	الزكاة والأمان
٢٦٧٥	الزكاة والبخل
٢٦٩٢	الزكاة والبيعة

س

٤٦١١	السلع المنهي عن تداولها
٤٦٠٩	— الأصنام
٤٦١٢ ٤٦١٠ ٤٦٠٩	— الخمر
٤٦٠٩	— الخنزير
٤٥٥٦	— الستور
٤٦٠٩	— شحوم الميتة
٤٥٥٩	— عصب الفحل
٤٥٥٢ ٤٦٥١ ٤٦٣٦	— الكلال
٤٥٥٦ ٤٥٥٥	— الكلاب
٤٥٥٢ ٤٥٥١	— الماء
٤٦٣٦ ٤٦٣٥	
٤٦٠٩	— الميتة
٤٥٥٢ ٤٥٥١	— النار
٤٧٤٨ — ٤٧٤٥	السلّم
٤٥٩٦ ٤٥٩٥	السمنة

٢٧٠٣ ٢٦٧٧ — ٢٦٧٣	زكاة الإبل
٢٧٠٦	
٢٦٩٧ ٢٦٩٥	— مقدارها
٢٦٩٧	— نصيبها
٢٧٠٤ ٢٦٩٧ ٢٦٩٥	زكاة الأنعام
٢٧٠٦ ٢٦٧٧ — ٢٦٧٣	زكاة البقر
٢٦٩٨	— مقدارها
٢٦٩٨	— نصيبها
٢٧١٠ ٢٧٠٩	زكاة الثمار
٢٧١٨ ٢٧٠٦	زكاة الحبوب
٢٧٢١ ٢٧٢٠	زكاة الحلبي
٢٦٧٧ — ٢٦٧٣	زكاة الخمر
٢٧١٧ ٢٧١٦	زكاة الخضروات
٢٧٠١ ٢٦٩٩ ٢٦٧٧ ٢٦٧٣	زكاة الخيل
٢٦٧٧ — ٢٦٧٣	زكاة الذهب
٢٦٩٣	— مقدارها
٢٦٩٣	— نصيبها
٢٧٠٠ ٢٦٩٩	زكاة الرقيق
٢٧٢٦	زكاة الركاز
٢٧٢٥	— مقدارها
٢٧٢٥	زكاة الزروع
٢٦٩٠	زكاة الزروع
٢٧٠٦	— مقدارها
٢٧٣٣	زكاة عروض التجارة
٢٧٣٠	زكاة العسل — مشروعيتها
٢٧٢٩ ٢٧٢٨	— مقدارها
٢٧٢٩	— نصيبها
٢٧٠٨	زكاة العنب
٢٧٢٧	زكاة العنبر
٢٧٠٦ ٢٦٧٧ — ٢٦٧٣	زكاة الغنم
٢٦٩٧ ٢٦٩٥	— مقدارها
٢٦٩٧	— نصيبها
٢٦٧٧ — ٢٦٧٣	زكاة الفضة

— تعفف النبي ﷺ وآله عنها ٢٧٥٥

٢٧٦٠ ٢٧٥٨ ٢٧٥٧

— جزاؤها ٢٧٦٩ ٢٧٦٨

— الحث عليها ٢٧٧٠ ٢٠١٢

٢٧٩٩ ٢٧٩١ — ٢٧٨٩

— صفتها ٢٧٩٧ — ٢٧٩٥ ٢٧٦٨

— قبولها ١١١

— المبادرة بها ٢٧٨٧ — ٢٧٨٥

— مصارفها ٢٧٦٤ ٢٧٦٢ ٢٧٦٠

٢٧٠٧

— مصدرها ٢٨ ٣ ٢٨ ٢

— سببها ٢٧٩٢ ٢٧٧٢ ٢٧٧١

— وجوب عزلها ٢٦٨٥

الصدقة على الزانية ٢٨٠٠

الصدقة على السارق ٢٨٠٠

الصدقة على الغني ٢٨٠٠

الصدقة على المملوك ٢٨٢٥

الصدقة على الأموات ٢٨٢٠

الصدقة والبيع ٤٥٩٦

الصدقة وترك الصلاة ١٨٥٧ ١٨٥٦

الصدقة والغنى ٢٨٠٥

الصدقة والهبة ٢٧٦٦ ٢٧٦٥ ٢٧٥٩

الصفقات ٢٩٧ — ٢٩٥

ض

الضرائب على الدمين ٢٧٠٥

الضرائب على غير الدمين ٢٧٠٥

الضمان ٤٨٤٧

ع

العارية — ردها ٤٨٠٥

— ضمانها ٤٨٠٤ — ٤٨٠٢

العدوى ٤٦٧١

السؤال — جوازه ٢٨٤٠ ٢٨٣٤ ٢٨٣٠

— حدوده ٢٨٣٩ ٢٨٣٦ ٢٨٣٥

— حق السائل ٢٨٤٣

— النهي عنه ٢٨٣٧ ٢٨٣٤ ٢٨٢٩

٢٨٤٢ — ٢٨٤٠ ٢٨٣٨

٢٨٦١ ٢٨٥٥ ٢٨٤٩ ٢٨٤٧

ش

الشراء ١٢٥٩ — ٢٦ ٢٥٩٩ ٢٠

الشفعة ٤٧٣٨ — ٢٧٤١ ٢٣ ٢٠ ٢٤ :

ص

الصدق في التجارة ٤٥٩٤ ٤٥٩٣

الصدقة — أثرها في الآخرة ٢٨٢٦

— أثرها في الحساب ٢٩

— أثرها في الحشر ٢٨٢٣ ٢٨٢٢

— أثرها في الدنيا ٢٧٧٣ ١٢٢

٢٨٢٤ ٢٧٧٤

— أثرها في العمر ٢٨٢١

— أثرها في القبر ٢٨٢٢

— أثرها في المال ٢٧٩٨

— أثرها في الموت ٢٨٢١

— أثرها في النفس ٢٨٢١

— إحصاؤها ٢٨١٩

— استعادتها ٢٨١٨

— إسرارها ٢٨٢٨ ٢٧٨٨ ٢٧٧٥

— الإذن فيها ٢٨١٥

— أفضلها ٦١٠٢ ٤٨٠٦

— التصرف فيها ٢٨٦٢

— الصنف عنها ٢٨٠١ ٢٧٥٧ —

٢٨٥٥ ٢٨٠٣

ق		٤٧٩٢	العسر
٢٦٨٦	القحط	٤٥٦٦ ٢٦٩١	العشور
٤٧٨٦	القروض	٤٨١٥ ٤٨٠٩ — ٤٨٠٧ — إنفاذها	العمري —
		٤٨١٣ — ٤٨١٠ — النهي عنها	
ك		٤٥٤٢	العمال
٤٥٩٦	الكذب	١٢٣	العمل
٤٥٩٧	الكسب	١	— جزاؤه
٤٥٢٤ ١١١	الكسب الحرام	٤٥٦٩ ٢٨٤٠ ٢٨٣١ — الحث عليه	—
٤٥٦٧ ٤٥٣٦ ٤٥٣٥	الكسب الطيب	٤٥٧٧	
٢٨٤٩ ٢٨٣٩ ٢٨٣٥	الكفاف	١٠٤	— قبله
٢٨٥٢ ٢٨٥١		٢٧٤٤ ٢٧٤٣	العمل والعمال
٤٦٠٤ — ٤٦٠٠	الكيل	٤٥٧٠ ٤٥٦٧ ٤٥٣١	العمل اليدوي
م		٤٧٦٩	العيلة
		٤٧٣٠ — ٤٧٢٨	العيوب
٤٧١٣ ٤٧١١ ٤٧١٠	المبادلة يبدأ بيد		غ
٤٨٦٢ ٤٨٦١	المزراعة		
٢٨٥٥	المسكنة	٤٦٦٨	الغش التجاري
٤٨٤٦ ٤٨٤٣	المشاركة	٤٨٥٧	الفصب — مقاومته
٢٧٩	المعايش	٤٨٥٩ ٤٨٥٨	— النهي عنه
٤٥٦٥	المكوس	٦٢٥٥ ٦٢٥٣ — ٦٢٤٧	الغنام
٤٦٣٧ ٤٥٥٢ ٤٥٥١	الملكية العامة	٦٢٦٣ ٦٢٥٩ ٦٢٥٧	
ن		٢٧٦١ ٢٦٨٣ ٤٤	الغنى
٤٧٠٧	النقود	٤٧٦٩ ٢٨٥٤ ٢٨٤٤	الغيث
و		٣٨	ف
٤٦٠٣ ٤٠٦١ ٤٦٠٠	الوزن		
٤٩٧٣ ٤٩٧١ ٤٩٧٠	الوقف	٢٨٤٤ ٢٨٣٨	الفقر
٤٨٥٥ ٤٨٥٤	الوكالة	٢٦٨٣ ٤٤	الفقراء

المسلم المعاصر

الاشتراكات

كافة الاشتراكات الحكومية والفردية تكون مباشرة مع الناشر
دار البحوث العلمية ص ب ٢٨٥٧ الصفاة - الكويت

الأعداد السابقة

لبنان : الشركة المتحدة للتوزيع ص ب ٧٤٦٠ - ١١ بيروت.
مصر : دار حراء ٣٣ شارع شريف القاهرة.
الكويت : دار البحوث العلمية ص ب ٢٨٥٧ الصفاة الكويت.

SCIENTIFIC RESEARCH HOUSE
P.O Box 2857 Safat KUWAIT
Telex. TALSUTA 30256 KT.

al-muslim al-mu'asir

THE CONTEMPORARY MUSLIM

Vol. 12

No. 47

Rajab 1406

Shaaban

Ramadan

April 1986

May

June